المجتمع الغربي وحرية الرأي

إن مفهوم حرية الرأي في المجتمع الغربي يختلف عنه في المجتمع الإسلامي؛ وذلك يعود إلى اختلاف في المنطلقات الفكرية عند المجتمعين، فالغرب ينظر للحرية على أنها من أعلى القيم التي تأسست عليها حضارته، إلى جانب قيمتي العدل والمساواة، كما هو معلوم ومشهور من شعارات الثورة الفرنسية، ويسود اعتقادٌ واسعٌ وراسخٌ لدى المثقفين الغربيين أن حرية الرأي في حضارتهم لا تضاهيها فيها أي حضارة أخرى، فكثيرًا ما يلجؤون إلى مقارنتها بحرية الرأي في الإسلام؛ ليخلصوا إلى نتيجة يقررون فيها تفوق حضارتهم على ما جاء به الإسلام في هذا الباب.

ومن خلال تأملنا في تاريخ فكرة الحرية في الحضارة الغربية، وعلى رأسها حرية الرأي، نجد أن الفكر اليوناني كان مثقلاً بالعبودية للآلهة المصنوعة والمزعومة، وهو الأمر الذي كان له أثر في رسوخ فكرة العبودية الاجتماعية المتمثّلة في التشريع للرقّ على سبيل استحسانه ضرورة من ضرورات الحياة الجماعية، فالاسترقاق الذي هو النقيض الأكبر للحرية كان جزءًا ثابتًا من عناصر الفلسفة السياسية والاجتماعية في الفكر اليوناني، بل كان محلّ استدلال على حتميته وصلاحه من قِبل كبار الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو، فقد عدَّ كلٌّ منهما الرقّ نظامًا طبيعيًا في حياة المجتمع؛ إذ أنه في مشاهد الطبيعة كلّها هناك تقابل بين الأعلى والأدنى، وأنّ الأدنى مسخَّر لخدمة الأعلى، وهو ما ينبغي أن يصبح ساريًا على الإنسان في تنظيمه الاجتماعي، فتكون طبقةٌ للعبيد تخدم طبقة الأحرار، وهما طبقتان محدَّدتان على سبيل الطبع الذي لا يتغيّر.

ومما لا يخفى على أحد أن الشعوب الأوربية في فترة القرون الوسطى كانت تعاني من استبداد رهيب، وسيف مسلط على رقاب أهلها من جهتين، لا تترددان في قهر الشعوب، وسلب حريتها، وهما: الكنيسة بقهرها، والحكام بسلبهم الحريات العامة السياسية والاجتماعية، وتحت هذا الضغط الشديد بدأت الشعوب الأوروبية تتنسّم طلائع الأنوار القادمة إليها من الحضارة الإسلامية، كان ذلك مستفزًا لها كي تنهض مطالبة بحريتها، فكان عليها أن تواجه هذين المصدرين من مصادر

الاستبداد بثورات متتالية، وصراعات متعاقبة؛ كي تنال حريتها، وكان الصراع عنيفًا داميًا في كثير من مراحله، وهو ما لخّصته العبارة الشهيرة التي كان الناس يتناقلونها في خضمّ المواجهة، وهي تنادي الناس بأن: « اشنقوا آخر حاكم بأمعاء آخر قسيس».

وبناءً عليه فإنّ مقولة الحرية في مبدئها وتطوّرها في ثقافة الغرب كانت مقولةً وضعيةً لا صلة لها بالدين، وإنما هي من محض التقرير العقلي، ومصدر الإلزام فيها لا علاقة له بالمقدّس الديني، وإنما هو مصدر فلسفي اجتماعي، وربما كان أخلاقيًا أحيانًا.

فمن هذه المنطلقات المتفلتة من قبضة الدين، ولوازم القيم الأخلاقية، والآداب العامة انبثقت القوانين المنظمة لقواعد الحرية في العالم الغربي؛ فلذلك نراها تسقط كل اعتبار ديني وأخلاقي قد يقف في طريق حرية الإنسان؛ ولذلك نرى منهم الإساءات المتكررة للإسلام ومقدساته ورموزه، وكل ما يرتبط بمشاعر المسلمين دون رادع لهم ولا زاجر، وكل ذلك يحصل تحت حماية القانون، وباسم حرية الرأي المكفولة قانونًا لكل إنسان.

فتمام حرية الرأي في الغرب هي أن يُترك الفرد حرًا طليقًا في أقواله وأفعاله، دون أن يتدخل في ممارسة هذه الحرية أحد، كائنٌ من كان ومهما كانت صفته، وسواء كان هذا التدخل باسم الدين، أو باسم القيم الأخلاقية، أو باسم المثل الحضارية، شعارهم في ذلك، هو أن يتمتع الفرد باتخاذ كل قرار يراه مناسبًا له ولمصلحته الخاصة؛ لأنه كلما قللنا من عناصر التقييد للحرية الشخصية في القول والفعل اتسع مجالها وكبر نطاقها.

ولكن اختلف دعاة هذه الحرية فيما بينهم حول مدى وسعة المجال الذي يتمتع فيه الفرد بهذه الحرية؛ وذلك لأن الغايات البشرية ونشاطات الإنسان لا ينسجم بعضها مع بعض انسجامًا تلقائيًا. فلابُدّ أن تكون هناك قيود وحدود لا يتعداها الممارس لحريته. ثم اختلف أصحاب هذه النظرية اختلافًا كبيرًا في نوعية هذه الحدود، وأين توضع؟ ومن الذي يضعها؟ وعلى أي أساس يتم وضعها؟ هذا مفهوم حرية الرأي في المجتمع الغرب في قول وجيز، ليس على الفهم بعزيز.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب

مدير التحرير

د. عز الدين بن زغيبة

المجتمع الغربي وحريـة الـرأي

منهج شاه عبد القادر[١] في ترجمة معاني القرآن الكريم وخصائصه

د. فضل الله فضل الأحد *
إسلام آباد - باكستان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فهذا الموضوع يدور حول منهج شاه عبدالقادر في ترجمته لمعاني القرآن الكريم المسمى: (موضح القرآن وخصائصه)، ويبيّن أهم ميزات الشيخ في هذا العمل الجليل مع الإشارة إلى بعض الهنات الموجودة فيه.

مقالات

أ - مكانة ترجمة موضح القرآن[٢] عند العلماء

بادئ ذي بدء لابد من الإشارة السريعة إلى مكانة هذه الترجمة وأهميتها عند علماء شبه القارة، ولماذا اهتم العلماء بهذه الترجمة؟ وفيما يأتي نحاول - قدر الاستطاعة -توضيح هذا الأمر - إن شاء الله تعالى - اتفق علماء شبه القارة فيما بينهم أن ترجمة معاني القرآن لشاه عبد القادر ملهمة، وأن الشيخ قد بذل جهودًا مضنية لإيصال مفهوم الكلام الرباني البليغ المبين باللغة الأردية البليغة المبينة إلى سكان شبه القارة، وأنه أول من قام بهذا العمل الجليل باللغة الأردية، وقبله ترجم والده الإمام ولي الله الدهلوي القرآن الكريم باللغة الفارسية، ولكن شاه عبدالقادر لم يكن مقلدًا بحتًا لوالده؛ إذ ترجمته خير نموذج للملكة الاجتهادية والبراعة الفائقة والكفاءة النادرة في هذا المجال في ذلك الوقت المبكر؛ ولذا قال عبد الحي اللكنوي" وهذه الترجمة كترجمة والده في تعبير المعاني وحلاوة الكلام؛ ولذلك تلقاها الناس بالقبول وتداولتها الأيدي منذ مائة سنة"[٣].

وقد أثنى العلماء على أسرة الإمام ولي الله الدهلوي على ما قاموا به من جهود جبارة في سبيل تسهيل القرآن الكريم لعامّة الشعب ونشر الثقافة الإسلامية في أرجاء شبه القارة. يقول نذير أحمد[٤] في هذا الصدد: "قامت أسرة ولي الله الدهلوي بثلاث تراجم للقرآن الكريم الأولى: ترجمة ولي الله الدهلوي باسم "فتح الرحمن" باللغة الفارسية، والثانية ترجمة الشيخ عبد القادر باسم "موضح القرآن" باللغة الأردية، والثالثة

ترجمة شاه رفيع الدين باللغة الأردية الحرفية، وجاء كثير من العلماء بعدهم وحاولوا كثيرًا في هذا الميدان ولكنهم لم ينجحوا أن يصلوا إلى هذه المرتبة المباركة."

تُعد هذه الترجمة من أدق تراجم القرآن الكريم وأحسنها مثل ترجمة أبيه للقرآن الكريم باللغة الفارسية، وهذه الترجمة مشتملة على عنصرين، العنصر الأول: الترجمة، والعنصر الثاني: التعليقات الوجيزة التي بيّن فيها الشيخ أسباب النزول وقصص الآيات التي لا تفهم بدونها كما بيّن فيها بعض الوجوه الأخرى لمدلول الآية غير ما اختاره في الترجمة، وقد أكمل الشيخ هذا العمل الجليل في مسجد أكبر آبادي، وأخذ وقتًا طويلًا حتى قيل أنه مكث معه حوالي أربعين سنة معتكفًا في هذا المسجد(٥).

وقد وصف الدكتور عبد الحق هذه الترجمة بقوله: "وقد وفق المؤلف في ترجمة الجمل والمصطلحات إلى الأردية بأسلوب راقٍ، وسلّط شيخ الهند الشيخ محمود الحسن الديوبندي الضوء على أهمية هذه الترجمة ودعا العلماء إلى التأمل والبحث في هذه الخزينة المستورة الكامنة؛ لذلك حاول أن يسهّل ترجمة الشيخ عبد القادر؛ لأن الاستفادة الكاملة وإخراج اللطائف الكامنة منها أمر يحتاج إلى عالم متمكن فما بالك لعامة الناس.

ولذا اهتم العلماء بهذه الترجمة اهتمامًا خاصًا، وكانوا يعطون تلاميذهم إذن الرواية والدرس، وقد كتب الشيخ أبو الحسن علي الندوي عن حياة والده عبد الحي أن جدته السيدة حميراء قد أخذت إذن الرواية من بنت الشيخ عبد القادر لتفسيره المشهور موضح القرآن، وأن عبد الحي قد حصل الإذن من والدته(٦)، وكذلك كان السيد نذير حسين المحدث الدهلوي كان يدرّس ركوعين من موضح القرآن قبل بدء درس الحديث، وكان العلامة أنور شاه الكشميري ينصح طلابه أن يستفيدوا من ترجمة السيد عبد القادر؛ إذ أنها تغني عن التفاسير المطولة.

ب. منهج الشيخ عبد القادر في ترجمته

من المعلوم أن موضوع ترجمة معاني القرآن الكريم حساس جدًا؛ لأنه يتعامل مع كلام الله تعالى، وأن الترجمة الناجحة هي التي يتم فيها نقل روح النص الأصلي، ولكن القضية هنا هي قضية ترجمة معاني القرآن الكريم، وهي تقتضي من المترجم أن يتقيد بقيود، وقد وضّح علماء علوم القرآن والتفسير أن ترجمة معاني القرآن الكريم تتم بعدة أساليب، أحدها: الترجمة الحرفية أو الترجمة تحت اللفظ، ثانيها: ترجمة حاصل المعنى المراد؛ أي الترجمة التفسيرية، وقد اتفق العلماء أن الترجمة الحرفية لا تصح في ترجمة القرآن الكريم(٧). وأما الأسلوب الثاني؛ أي ترجمة حاصل المعنى المراد، فهي الترجمة التي لا يتقيد فيها المترجم بوضع كلمة بإزاء كل كلمة في النص الأصلي، بل يقرأ النص، ويفهمه، ثم يعبر عن مفهومه وروحه بتعبير من عنده في اللغة المترجم إليها من غير أن يتقيد بترتيب الكلمات في النص الأصلي، ويسمى هذا الأسلوب في الترجمة بيان حاصل المعنى(٨). وهذا الأسلوب وإن كان الأمثل في الترجمة مطلقًا – لكنه لا يصلح لترجمة القرآن الكريم؛ "لأن في كثير من المواضع يحتمل الكلام المترجم وجهين فأكثر، وقد لا يفطن المترجم إلا لوجه لا يريده المتكلم، وفي حقيقة الأمر قد حصل التحريف في الكتب

السماوية في الغالب بسبب ذلك، ومن هنا يجب المحافظة على النظم في ترجمة الكلام الإلهي؛ لأن المترجم إذا كان قد أخطأ في موضع يمكن أن يتداركه من يأتي بعده، فرُبّ مبلغ أوعى من سامع[٩].

وأما الأسلوب الثالث فهو الجمع بين الأسلوبين السابقين؛ بأن يقوم المترجم أولاً بترجمة القرآن الكريم ترجمة حرفية، ثم يعود ويترجم حاصل المعنى المراد أو الترجمة التفسيرية، بأن يكتب في السطر الأول الترجمة الحرفية لكل كلمة قرآنية، ثم يكتب ترجمة حاصل المعنى المراد في السطر الثاني، "ولكن هذ الأسلوب (أي الجمع بين الأسلوبين السابقين) فيه شناعة لدى أصحابه الأذواق السليمة؛ لأنه يؤدي إلى إيجاد التشويش في ذهن القارئ المبتدئ، ولا يستفيد القارئ المتخصص منه، بالإضافة إلى ما فيه من آفة التطويل وإخراج الكلام على نسقه الطبيعي[١٠].

والأسلوب الرابع وهو أسلوب حاصل المعنى مع الاحتياط الشديد في عدم الخروج من ترتيب النظم القرآني، ومن غير إقحام كلمات إضافية إلا في أماكن نادرة لا يمكن تجاوزها، وبهذا فهي ترجمة تفسيرية أو ترجمة حاصل المعنى المراد من حيث توصيل المفهوم القرآن للقارئ، وهي في الوقت نفسه ترجمة لفظية من حيث الالتزام بترتيب النظم القرآني في الترجمة، ومن حيث عدم زيادة الكلمات فيها على كلمات النظم القرآني.

والأسلوب الذي اختاره شاه عبد القادر في ترجمته (موضح القرآن) هو الأسلوب الرابع مثل والده الشيخ ولي الله الدهلوي الذي اخترع هذا الأسلوب تأدبًا بالقرآن واحترامًا لقداسة النص القرآني، يقول الإمام ولي الله الدهلوي: "وعندما اطلع هذا العبد الفقير على هذه الأساليب الثلاثة في الترجمة مع تفادي النقائص الموجودة فيها، مبتدئًا بـ"ترجمة اللفظية" أو "الترجمة تحت اللفظ" بصورة مستقلة من جانب، وتأملت في فنونها وسجلت النقائص والمشاكل الموجودة فيها مع النظر في كيفية التخلص منها، وكتبت ترجمة "حاصل المعنى" بصورة مستقلة في جانب آخر، ودوّنت المواضع التي فيها صعوبة في فهم المراد، وسجلت طريق التغلب على هذه المشكلة؛ ليكون التعبير عن المعنى سهلًا وواضحًا.

و قد قيدت أولًا الترجمة اللفظية أو "الترجمة تحت اللفظ" حسب نظم القرآن الكريم نفسه، وذلّلت الصعوبات في اختلاف صلات الأفعال على نفسي، فقمت بوضع كلمات عربية مرادفة بدل الكلمات الفارسية في كل موضع يحدث فيه التعقيد أو الركاكة في الترجمة الفارسية، وفعلت الشيء نفسه في المواضع التي ورد فيها تركيب عربي لا نظير له في اللغة الفارسية، فقمت في الحالتين بوضع كلمات عربية مرادفة للكلمة القرآنية وكتبت ترجمتها"[١١].

نقلنا هذه العبارة رغم طولها؛ لأنها تبين طريقة تناول الإمام ولي الله الدهلوي النص القرآني والصعوبات التي واجهها الإمام في سبيل تسهيل القرآن الكريم لعامة الناس.

قد سلك الشيخ عبد القادر في ترجمته مسلك والده بكل اهتمام، وقد وضح في المقدمة أهمية ترجمة القرآن الكريم قائلًا: "يجب على المسلمين معرفة ربهم وصفاته الجليلة وأحكامه الحكيمة،

كما يجب عليهم أن يعرفوا أسباب رضاه وعوامل سخطه؛ إذ العبودية لا تتحقق إلا بالمعرفة بالمعبود، والجاهل عن معبوده لا يستطيع أن يعبده كما يليق به، والذي لا يعبده هو ليس عبدًا، وقد منح الله تعالى الإنسان قدرة التعلم، وشتان بين مَن يتعلّم من الإنسان ومَن يتعلم من كلام ربّه. بما أن اللغة العربية هي لغة القرآن الكريم، ولا يفهمها سكّان الهند؛ فلذا أحسّ العبد الفقير بضرورة ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الهندية السهلة كما ترجم والدي المحترم الشيخ ولي الله الدهلوي معاني القرآن الكريم باللغة الفارسية، والحمد لله قد وفقت في ١٢٠٥هـ".

ثم بيّن بعض نقاط منهجه في الترجمة بقوله:

١- لا ضرورة للترجمة الحرفية؛ لأن تركيب الجملة الهندية يختلف تمامًا عن تركيب العربية .

٢- إن الأسلوب المختار في الترجمة هو اختيار اللغة السهلة ليفهم عامة الناس .

٣- يجب على أهل الهند أن يتعلّموا ترجمة معاني القرآن الكريم من الأستاذ.

٤- أنني قمت بترجمة معاني القرآن الكريم أولًا، ثم أضفت الفوائد التفسيرية بناءً على رغبة المسلمين، فمن يحتاج إلى المختصر فعليه أن يكتفي بالترجمة، ومن يريد التفصيل فعليه مراجعة الفوائد التفسيرية[١٢].

وقد وضّح الشيخ محمود الحسن الديوبندي أسلوب السيد عبد القادر ومنهجه قائلًا: "إن الشيخ عبد القادر قد اهتم في ترجمته اهتمامًا بالغًا بأشياء عديدة، منها:

(i) حفظ الترتيب القرآني قدر الاستطاعة.

(ii) محاولة ترجمة معاني القرآن الكريم بلغة سهلة ملائمة.

(iii) الدقة التامة في ترجمة المفردات والرعاية الكاملة لأركان الجملة من الفعل والفاعل والمتعلقات والصفة والموصوف والتوكيد وغيرها.

(iv) البراعة الفائقة في إبراز معاني الحروف الجارة والعاطفة أثناء ترجمته.

(v) اختيار أسلوب الإيجاز بطريقة نادرة، ويتضح من هذا أن الشيخ يمتلك ناصية اللغة الأردية امتلاكًا كاملاً .

(vi) حل المشاكل اللغوية والتفسيرية بترجمته بأسلوب موجز، قد تحتاج هذه المشاكل إلى تفاصيل مطنبة[١٣].

ج. خصائص ترجمة شاه عبد القادر

كما ذكرنا سابقًا[١٤] إن ترجمة الشيخ السيد عبد القادر تشمل عنصرين: الأول ترجمة المعاني تحت كلمات النظم القرآني، والثاني التعليقات الوجيزة التي يعلق بها الشيخ عبد القادر على بعض المواضع في ترجمته أو يوضح بها بعض ما لا يمكن إيراده في الترجمة؛ لكن يتوقف فهم مراد الآية به، ولقد تميز (موضح القرآن) بعنصريه عن التراجم الأخرى في أمور كثيرة، منها ما أشار إليه العلماء مثل شيخ الهند محمود الحسن والعلامة شبير أحمد العثماني وغيرهم من العلماء، ومنها ما لم يشر إليها، وفيما يأتي نورد بعض النماذج من ترجمته وتعليقاته؛ ليتضح لنا من خلالها الأسلوب الذي اختاره شاه عبد القادر،

ولنتبين لنا تلك الخصائص والمزايا التي تتسم بها هذه الترجمة، وبهذا سوف تتضح لنا أهمية هذا العمل الجليل ومكانته.

١- الدقة:

تعدّ ترجمة شاه عبد القادر من أدق تراجم معاني القرآن الكريم في اللغة العربية؛ لأنه راعى في الترجمة جميع الظواهر اللغوية من الإفراد والتثنية والجمع، والمعنى الفاعلي والمفعولي وغيرها من المتعلقات لأركان الجملة العربية، كما أنه راعى كثيرًا دقائق التعبير القرآني – قدر طاقته – بدون أن يغير ترتيب النظم القرآني، فمثلًا ترجم قوله تعالى ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣ وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ۝٥ ﴾[١٥] بقوله "پاکی بول اپنے رب کےنام کی جو سب سے اوپر، جس نے بنایا، پھر ٹھیک کیا. اور جس نے ٹھہرایا، پھر راہ دی أور جس نے نکالا چارا، پھر کر ڈالا اس کو کوڑا کالا"[١٦] فقد راعى الشيخ بكل اهتمام وترجم كل كلمة ترتيب النظم القرآني على الترتيب الآتي: (سبح: پاکی بول)، (اسم ربك: اپنے رب کےنام)، (الأعلى: جو سب سے اوپر)، (الذي خلق: جس نے بنایا)، (فسوّى: پھر ٹھیک کیا)، (والذي قدّر: اور جس نے ٹھہرایا)، (فهدى: پھر راہ دی)، (والذي أخرج المرعى: جس نے نکالا چارا) (فجعله غثاء أحوى: پھر کر ڈالا اس کو کوڑا کالا)، وهكذا استمرّ في الآيات الأخرى من السورة. في الحقيقة إن الشيخ قد اختار هذا الأسلوب في أغلب الأماكن، وهذه الظاهرة واضحة على كل من يقرأ هذه الترجمة.

ومن مظاهر دقته في ترجمة معاني القرآن الكريم إبراز معاني الحروف الجارة والعطف والحصر فمثلًا ترجم قوله تعالى ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٦٨ ﴾[١٧] بقوله "اور تیرا رب پیدا کرتا ہے جو چاہے اور پسند کرے۔ ان کے ہاتھ میں نہیں پسند"[١٨] ولا يخفى على المتأمل الدقة الموجودة في الترجمة لاسيما في ترجمة اللام في قوله ﴿ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾ بقوله "ان کے ہاتھ نہیں"؛ أي ليس في يدهم الاختيار"، وقد أبرز معنى الملكية الموجود في لام (لهم).

وكذا قوله تعالى ﴿وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[١٩] ترجمها بقوله "اور اسی کے ہاتھ حکم ہے أور اسی پاس پھیرے جاؤ گے"[٢٠]، وقد وضح الفرق في (له) و(إلى) في إليه فترجم الأولى بقوله (اسی کے ہاتھ)؛ أي "بيده فقط" وترجم الثانية "اسی پاس پھیرے جاو گے"؛ أي رجوعكم إليه فقط" وأبرز معنى القصر الموجود في تقديم ما حقه التأخير.

وكذا ترجم قوله تعالى ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۝٢٨٦ ﴾[٢١] بقوله "اسی کو ملتا ہے جو کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو کیا"، وقد وُفق الشيخ في ترجمة الآية؛ إذا أنه وضّح الفرق بين (اللام) و(على)؛ حيث إن الأولى للنفع والثانية للضرر.

ومن مظاهر دقته في ترجمة معاني القرآن الكريم هو اختيار الكلمات التي توجد فيها الإيحاءات والدلالات في النص المترجم فمثلًا ترجم الشيخ كلمة "رب" "ب(صاحب)، وقد تكلم

علماء المعاجم والمفسرون عن مفهوم هذه الكلمة مثل الزمخشري وغيره من العلماء وصرّحوا أنها أخذت من رَبَّ يَرُبُّ (من باب نصر ينصر) بمعنى الجمع والحكم والاختيار، والنماء، والإكمال، والإصلاح، وإيصال الشيء إلى الكمال شيئًا فشيئًا كما صرّح به الإمام الراغب الأصفهاني[٢٢]؛ وأنها تتضمن معنى الملك والقوة مع الفضل والإحسان والحب والرفق، ولا توجد كلمة في اللغة الأردية تغطي كل هذه الإيحاءات والدلالات المكنونة، ولذا لم يجد الشيخ غير كلمة "صاحب"؛ لأنها تؤدي معنًا قريبًا لها[٢٣].

وكذلك ترجم الشيخ جملة ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾[٢٤] بقوله "إنصاف كى دن كا مالك"[٢٥] وهنا نجد أن الشيخ قد ترجم كلمة (الدين) بـ(إنصاف)؛ لأن القيامة هي يوم العدل والإنصاف؛ إذا يجز المؤمنون لأعمالهم الحسنة ويعاقب الكفار لكفرهم، وقد ترجم معظم المترجمين في شبه القارة هذا المركب بـ (روز جزاء)[٢٦] ربما هذا تأثرًا باللغة الفارسية؛ لأن هذا التركيب يفيد فيها هذا المعنى، ولكن في اللغة الأردية كلمة (جزاء) تدل على نتيجة أعمال حسنة فقط[٢٧]، وتستخدم كلمة (سزا) لنتيجة الأعمال السيئة، فتكون ترجمة كلمة (يوم الدين) (روز جزاء وسزا)[٢٨] ولا تكون كلمة (جزاء) كافية للدلالة على كلمة (الدين)، ولذا ترجم الشيخ هذه الكلمة بـ(إنصاف) في جميع الأماكن[٢٩].

وكذا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ۝١٢٦﴾[٣٠] ترجم شاه عبد القادر بقوله "اے اللہ ہم پر صبر کے دہانے کھول دے" كلمة فرغ فراغًا معناه خلو الإناء، ويكون معنى باب الإفعل (إفراغ) إخلاء الإناء، ويكون مفهوم هذا الدعاء هو أن العبد يدعو الله سبحانه وتعالى أن يفرغ عليه جميع خزائن الصبر الموجودة عنده، وكلمة (دهانه) في اللغة الأردية خير ما تتضمن الدلالة الموجودة في كلمة الإفراغ؛ لأنها تستخدم للبحر، كأن العبد يدعو الله تعالى أن يقول أفرغ علينا بحر الصبر، وهذا الدعاء ورد من قِبَل السحرة الذين آمنوا بموسى - عليه السلام - بعد ما رأوا الآيات البينات، وقد غضب فرعون عليهم غضبًا ورهّبهم ترهيبًا مفزعًا فدعوا ربهم بكل خضوع واهتمام ليمكن لهم الاستقامة، ولذا طلبوا جميع الصبر.

وكذلك وردت هذه الكلمة في دعاء أصحاب طالوت ضد جنود جالوت[٣١] وترجم الشيخ بقوله "اے رب ہمارے! ڈالدے ہم میں جتنی مضبوطی ہے" هنا أيضًا حاول الشيخ أن ينقل الإيحاء الموجود في كلمة أفرغ؛ لأنهم طلبوا من الله تعالى جميع مقدار الاستقامة عنده؛ فقد كانوا يحتاجون إليها بسبب كثرة عدوهم وقوتهم.

وكذا قوله تعالى ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا ۝٦٣﴾[٣٢] ترجمها بقوله "اللہ جانتا ہے ان لوگوں کو تم میں سے جو سٹک جاتے ہیں آنکہ بچا کر"[٣٣]؛ أي أن الله تعالى يعلم الذين يخرجون منكم بكل سرعة وخفاء"، وقد ترجم الشيخ كلمة (يتسللون) و(لواذًا) ببراعة فائقة؛ لأن كلمة تسلّل، وسلّ، وسلًا تستخدم لإخراج السيف من الغمد بكل سرعة وهدوء، وخروج شخص بكل سرعة، وكلمة (لواذا) من لاذ يلوذ بمعنى الإيواء والإلجاء والخروج خفية، وكلمة (سٹک جانا) تستخدم في اللغة الأردية لخروج الحية، ويقال (سٹک) للحية الصغيرة التي تسل بكل خفاء[٣٤]، وكذلك

لخروج السيف من الغمد بسرعة، وقد وفق الشيخ في إبراز المفهوم القرآني بكل براعة؛ لأن الله تعالى يريد أن يبيّن حالة المنافقين الذين يخرجون من مجلس الرسول - صلى الله عليه وسلم - بكل سرعة وخفاء لكي لا يعرف الرسول وأصحابه صلوات الله وسلامه عليهم.

وكذا في قوله تعالى ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٠﴾ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ ﴿٣١﴾ ﴾[٣٥] ترجمها بقوله "میں ہوں اللہ جہاں کا رب اور یہ کہ ڈالدے اپنی لاٹھی، پھر جب دیکھا اس پھنپھناتے جیسے سانپ کی سٹک"[٣٦] كلمة (پھنپھنانا) تستخدم في اللغة الأردية لحركة الحية وكلمة (سٹک) تدل على الحية الصغيرة النحيفة فقد استخدم الكلمات المناسبة للدلالة على الحركة السريعة، وكيفية الحية وحركتها السريعة.

٢- رعاية المعاني الثانية في الترجمة:

من خصائص ترجمة شاه عبد القادر رعاية المعاني الثانية، والمراد من المعاني الثانية تلك المعاني التي لا يقتضي الخطاب بناء النظم والتركيب عليها أساسًا، ولا يدل ظاهر التركيب عليها، وإنما تستنبط من إيحاءات التركيب أو تفهم منه ضمنًا أو تومئ المعاني الأولى إليهما، فتكون مكملة للمعاني الأولى في إبراز المقاصد القرآنية[٣٧]، وهي المعاني التي وصفها الإمام الشاطبي بالمعاني التابعة الخادمة للمعاني الأصلية، المختصة بكل لغة، المستعصية على النقل إلى لغة أخرى، ومن ناحيتها تستحيل ترجمة القرآن[٣٨].

وسماها الإمام عبد القادر الجرجاني بالمعاني الثانية أو معنى الذي لا يصل السامع منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، بل يجد لمعنى اللفظ معنى آخر - هو الغرض من الكلام، فأسس الإعجاز القرآني على الأسرار والمميزات النظمية التي يندر أن توجد في أي أسلوب عربي آخر مهما بلغت العناية به، ويستنبط من تحديده لأوجه الإعجاز النظمي استناده إلى المعاني الثانية المستفادة من التراكيب النحوية؛ لتكون هي المقصودة من النص[٣٩].

تندرج في مظاهر المعاني الثانية سائر فنون القول الجميل من مجاز واستعارة، وكناية، وتشبيه وإيجاز وتوكيد وتورية، واختلاف في خصائص التركيب من حيث المسند والمسند إليه والإسناد ونوع الأسلوب [٤٠]

ومن المعلوم أن هذه القضية حساسة وصعبة؛ لأن المعاني الثانية تتعلق بالخصائص الاجتماعية، والنفسية لكل جماعة لغوية، ولأنها يمكن تغيرها وتبدل قيمتها الثقافية باختلاف الظروف الثقافية والفكرية، والقرآن الكريم منزل باللغة العربية، ورسالته عالمية، وهذه تقتضي تيسير فهمه لغير العرب؛ إما بنشر لغته العربية، وإما بنشر معناه بالترجمة، والوضع اللغوي المتعدد للمسلمين يؤيد أهمية ترجمته، وإبراز معانيه الأولى والثانية من أجل تعميم الاستفادة من القرآن، ولا تتجرد الأول عن الثواني التي خدم لها، وأيضًا إن المعاني القرآنية الأولى مرتبطة بالثواني، وهي ضرورية في فهم آيات قرآنية عديدة؛ ذلك لأن نسبة كبيرة من المعاني القرآنية مرتبطة بالخصائص النظمية والأساليب المجازية. فأصبح لزامًا أن يحاول المترجم بيان المعاني الثانية قدر الحاجة في إيصال الرسالة

مقالات

القرآنية.

وقد قام شاه عبد القادر بجهود طيبة في هذا الميدان بحيث ترجم مثل هذه الآيات بكل دقة ومنهج علمي، وحاول أن تنقل الدلالات والإيحاءات الموجودة في النص القرآني إلى اللغة الأردية بأسلوب مبين، وفيما يأتي نقدم أمثلة لبعض مظاهر المعاني الثانية من ترجمته.

من مظاهر المعنى الثاني المعنى الكنائي في قوله تعالى ﴿ وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا ﴾[٤١].

وقد وضح الإمام الزمخشري مفهوم الآية بقوله "ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل؛ لأن من شأن من اشتد ندمه وحسرته أن يعضّ يده غما، فتصير يده مسقوطًا فيها؛ لأن فاه قد وقع فيها، و(سقط) مسند إلى (في أيديهم) وهو من باب الكناية[٤٢] .

وقد أبرز الشيخ معنى الندامة والحسرة في ترجمته بقوله "اور جب پچھتائے اور سمجھے کہ ہم بہکے"[٤٣] "؛ أي لما ندموا وعرفوا أنهم ضلوا" لم يختر الشيخ ترجمة حرفية لـ"سقط في أيديهم" بل اختار المعنى الكنائي هو إظهار الندامة والحسرة، وكذا ترجم قوله تعالى ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ ﴾[٤٤] بقوله "اور سمیٹ لیا اس کا سارا پھل پھر صبح کو رہ گیا ہاتھ نچاتا"، وهذه الترجمة أقرب التراجم؛ لأن قلب الكفين فيه إظهار الحسرة والتعجب معًا؛ إذ الإنسان حينما يواجه بحادثة طارئة يتحسر متقلبًا كفيه ويتعجب عليها.

وكذلك أبرز المعنى الثاني في قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ ﴾[٤٥] بقوله "اے ایمان والو! جب بھڑو تم کافروں سے میدانِ جنگ میں تو مت دو ان کو پیٹھ"[٤٦]

فتركيب (پیٹھ دینا اور پیٹھ دکھانا) يستعمل في اللغة الأردية للجبن والفرار من ميدان القتال، وقد تجنب الشيخ الترجمة الحرفية، وفيه تحذير من الفرار من العدو في ميدان القتال، وإشارة إلى شناعة هذا العمل؛ لأن كلمة الإدبار جمع دُبرُ وهو الخلف ويقابله القبل، وهو القدام ويكنى بهما السوأتين، وتولية الإدبار كناية عن الهزيمة والعدول عن الظهور واختيار الإدبار تقبيح للانهزام وتنفير منه، وتوحي هذه الكلمة إلى بشاعة هذا العمل، وترجمة الشيخ أيضًا تدل على المفهوم المذكور ..[٤٧].

ومن مظاهر المعنى الثاني المعنى المجازي إما بالاستعارة أو بالمجاز المرسل[٤٨] كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴾[٤٩] راعى الشيخ المعنى الثاني رعاية كاملة وترجم بقوله "سو نہ ہمک سکا گھاٹی پر"[٥٠] قد استخدم القرآن الكريم اقتحام العقبة لمدّ يد العون والإحسان إلى الفقراء والمساكين والطبقة الضعيفة وعبّر باقتحام العقبة؛ لأن كلمة العقبة تستخدم لطريق مليء بالأحجار بين هضبتين، وهذا يكون صعب المرور، وقد ترجم الشيخ بقوله "سو نہ ہمک سکا" كلمة (همك) تدل على حركة الطفل وتحريكه لليدين والرجلين، وفيه إشارة إلى دلالة كلمة (همك) إلى القيام بكل رضا ورغبة، كأن الله تعالى يريد من عباده أن يعبروا هذا الطريق المليء بالأحجار والأشواك بشوق ورغبة مثلما يحرك الطفل يديه ورجليه، وينظر إلى أمه بكل

منهج شاه عبد القادر في ترجمة معاني القرآن الكريم وخصائصه

وله وحب ورجاء، والعبد المسلم أيضًا يستبق إلى الخيرات رغم حبّه للمال والأولاد، ولا يخفى ما في الآية من الاستعارة؛ لأن الله شبه الإنفاق وفك الرقبة باقتحام العقبة لما فيهما من المشقة والصعوبة على النفس وحذف المشبه وذكر المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية والجامع بين المستعار والمستعار منه هو المشقة؛ لأن حب المال غريزة بشرية ويصعب إنفاقه مثل اقتحام العقبة والصعود إلى الهضبة.

وكذا ترجم شاه عبد القادر قوله تعالى ﴿ فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴿٦٥﴾ ﴾[٥١] "پهر جب سوار ہوئے کشتی میں پکارنے لگے اللہ، نرے اسی پر رکھ نیت"[٥٢] والمعنى الحقيقي الدين العبادة، وهناك أجزاء عديدة وأنواع متعددة للعبادة، وقد ترجم والده ولي الله الدهلوي وأخوه السيد رفيع (الدين) بمعنى العبادة، ولكن السيد عبد القادر انفرد في هذا، فترجم كلمة (الدين) بالنية من قبيل أخذ الكل والمراد منه الجزء على سبيل المجاز المرسل[٥٣]، إذ أن النية رأس الأعمال، وإنما الأعمال بالنيات[٥٤]، ولا تقبل؛ أي العبادة إلا بالنية الصالحة.

ومن مظاهر المعاني الثانية ما تكون معاني موقفية كما وردت في أساليب المشاكلة[٥٥] بحيث تذكر الكلمتان من مادة واحدة ومفهومهما يكون مختلفًا، وهناك منهجان في ترجمة أسلوب المشاكلة، المنهج الأول هو اختيار معنى مناسب حسب السياق، وهذا ما فعل معظم المترجمين في اللغة الأردية، فمثلًا ترجموا قوله تعالى ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾[٥٦] ترجم الشيخ أشرف علي التهانوي "اور ان لوگوں نے خفیہ تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ نے خفیہ تدبیر فرمائی اور اللہ سب تدبیریں کرنیوالوں سے اچھے ہیں"[٥٧]؛ أي أنهم غيروا كلمة المكر إلى التدبير؛ لأن نسبة المكر إلى الحق سبحانه وتعالى لا يصح إذ توجد فيه إيحاءات الضعف، وأن الله تعالى لا يحتاج إلى المكر والخداع وغيرها من صفات النقص، والمنهج الثاني هو إبقاء مثل هذه الكلمات على الأصل بدون تغيير؛ لأن صنعة المشاكلة لها دلالات في اللغة العربية، مثل تحسين الكلام بالجمال اللفظي والمعنوي، وهذا ما اختاره شاه عبد القادر في ترجمته، وقد أبقى كلمات المكر والنسيان والخداع إلى الله سبحانه وتعالى على الأصل فمثلًا ترجم قوله ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾[٥٨] بقوله "اور وہ بھی فریب کرتے تھے اور اللہ بھی فریب کرتا تھا"[٥٩]، وكذلك في ترجمة آية سورة آل عمران[٦٠]، وكذلك كلمة "الكيد" الواردة في القرآن كما في قوله تعالى ﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾ ﴾[٦١] ترجمها بقوله "البتہ وہ لگے ہیں ایک داؤ کرنے میں اور میں لگا ہوں ایک داؤ کرنے میں"[٦٢] حاول الشيخ أن يبقى الدلالات والإيحاءات الموجودة؛ وذلك لابقاء صنعة المشاكلة؛ لأن الدلالات والأسرار الموجودة في الكلمات لا يمكن نقلها إلا بإبقاء الصنعة، ولذا لم يغير كلمة "المكر والكيد والخداع[٦٣] والاستهزاء المستعملة في حق الله تعالى، وذلك لإبقاء الجمال القرآني والإيحاءات الموجودة.

٢- رعاية السياق في ترجمة المصطلح:

من خصائص ترجمة شاه عبد القادر للقرآن الكريم أنه يختار ترجمة المصطلح القرآني في

كل موضع مغايرة للموضع الآخر حسب اقتضاء السياق ذلك، فقد تكون لكلمة واحدة معاني عديدة حسب السياق والسباق، وقد راعاه الشيخ رعاية تامة، والأمثلة كثيرة في (موضح القرآن)، وفيما يأتي سنقدم بعض الأمثلة لإثبات المدعى.

منها كلمة "البيعة" في قوله تعالى ﴿ ۞ لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾ ﴾[٦٤] وكذا قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ﴿١٠﴾ ﴾[٦٥] فقد ترجم الشيخ كلمة (البيعة) بـ(ہاتھ ملانا)؛ أي المصافحة؛ لأن هذا هو الاستعمال في اللغة الأردية لكلمة البيعة؛ لأن المصافحة رمز لتقوية العهد والميثاق، ولكن حينما جاء في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ...فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾ ﴾[٦٦] ترجم الآية بقوله "اے نبی جب آویں تیرے پاس مسلمان عورتیں قرار کرنے کو اس پر کہ شرک نہ کریں ... ان سے قرار لے اور معافی مانگ ان کے واسطے"[٦٧] (أي أيها النبي إذا جاءتك النساء المسلمات للعهد والإقرار على أن لا يشركن بالله فعليك أن تأخذ العهد والإقرار واستغفر لهن الله) فقد ترجم كلمة (البيعة) في كلا الموضعين بـ(قرار)؛ أي الإقرار والعهد. فالسؤال الذي يطرح نفسه لماذا اختار الشيخ هنا هذا المعنى والمعنى الآخر في آيتي الفتح؟ والجواب هو أن الشيخ يسلك منهج الدقة والاحتياط ولم يترجم كلمة (البيعة) بالمصافحة؛ لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لا يصافح النساء، ولو ترجم بكلمة (المصافحة) لتبادر الذهن أنه كان يصافح النساء، وهذا خلاف الواقع، ولذا اختار هذه الترجمة ليبعد عن الإشكال، ودلالة كلمة البيعة على العهد والإقرار أمر واضح.

وكذا سلك نفس المنهج في معنى كلمة "الحكمة"، وهي مأخوذة من حكم يحكم (نصر) بمعنى القضاء والرجوع، والمنع من باب (كرم)؛ أي حكم والمصدر حكمة بمعنى الفهم وأحكم بمعنى القوة، ومنه الحكم بمعنى القضاء والفهم الثاقب والقانون، والحكمة جمعها بمعنى العدل والذكاء[٦٨]، وقد اختار الصحابة والتابعون الحكمة بمعنى السنة والفهم الصحيح للدين. وقد ترجم الشيخ هذه الكلمة بـ(کام کی باتیں)؛ أي الأقوال المفيدة في سورة آل عمران ٤٨، ١٦٤ والنساء ١١٢، وبـ(پکی باتیں)؛ أي (الأقوال القوية) في سورة النحل ١٢٥.

وبين مفهوم هذه الكلمة أثناء كلامه عن لقمان الحكيم قائلًا: "أن الله تعالى أعطى لقمان الحكمة؛ أي الأمور المتعلقة بالعقل الموافق بالوحي"[٦٩]؛ أي المراد من الحكمة هو الفهم الثاقب الملقى من الله، وقد ترجم الحكمة بصاحب الحكمة حينما تأتي هذه الكلمة بعد كلمة عزيز[٧٠]؛ لأن مفهوم القوة موجود في كلمة (العزيز)، وحينما تأتي بعد العلم[٧١] يترجمها بـ(پختہ کار)؛ أي الرصين، ولكن حينما تأتي وصفًا للقرآن الكريم[٧٢] ترجمها بـ(پختہ) و(محکم) بمعنى القوي الرصين، ولكن حينما تأتي من باب الإفعال بصيغة أحكمت صفة للآيات[٧٣] أو السورة يترجمها (جانچ لی ہیں)؛ أي (اختبرت) و(مختبر)[٧٤] جانچی ہوئی.

وكذلك كلمة (حريص) حينما وقعت في صفة النبي – صلى الله عليه وسلم – في قوله تعالى

مقالات

﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾[٧٥] ترجمها بقوله (تلاش ركهتا ہے) ثم وضحها في الهامش "تلاش ركهتا ہے تمہاری يعنی چاہتا ہے كہ امت ميری زياده ہوتی رہے"[٧٦]؛ أي يبحث، بمعنى أنه يبحث ويريد أن تكثر أمته، فلماذا ترجم الشيخ هذه الكلمة بهذا المعنى؟ وللإجابة على السؤال لابد من التأمل في دلالات الحرص في اللغة الأردية، وكلمة الحرص تدل على الجانب السلبي هو لالچ (الطمع)، وكان الشيخ لا يريد أن ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى السلبي واختار المعنى اللزومي؛ لأن الإنسان كلما أحب الشيء يبحثه بكل وله وحب، وهذا هو المقصود الذي وضح الإمام الزمخشري "حتى لا يخرج أحد منكم عن أتباعه عن الاستسعاد بدين الحق الذي جاء به"[٧٧] ووضّح صاحب الجلالين بقوله "حريص عليكم أن تهتدوا"[٧٨].

ويكون للسياق القرآني دخل في تحديد معنى الكلمة لدى شاه عبد القادر، فإنه ترجم كلمة "السائحون" الواردة في قوله سبحانه وتعالى ﴿ ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾ ﴾[٧٩] بقوله "بے تعلق رہنے والے"؛ أي الزاهدون؛ أي الذين لا يرغبون في أمور الدنيا. ثم وضحها في الهامش ترجمته بقوله "بے تعلق رہنا روزه ہے يا ہجرت ہے يا دل نہ لگانا دنيا كے مزوں"[٨٠]؛ أي المراد من السائحين هو الصوم أو الهجرة أو الرغبة عن متاع الدنيا ورغائبها[٨١] لقد اختار الشيخ كلمة جامعة لمعنى السائحين، ولكنه اختار في كلمة "السائحات" الواردة في قوله تعالى ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾ ﴾ بـ(روزه دار)[٨٢]؛ أي الصائمات. قد اختار شاه عبد القادر ترجمة مناسبة لمصطلح (السياحة) في الموضعين؛ فإن المناسب بحال الرجال هو الزهد والرغبة عن رغائب الدنيا من الهجرة والجهاد والخروج لطلب العلم، كما أن المناسب للنساء المؤمنات هو الصوم، والله أعلم بالصواب.

وكذلك ترجم الشيخ كلمة (الحمد) بمعان عديدة حسب السياق، وفي كل هذه الترجمات راعى الشيخ الدلالات اللغوية والإيحاءات الموجودة في الكلمة. فمثلًا ترجم الحمد بـ(سب تعريف)؛ أي جميع الحمد لله فقط في سورة الفاتحة[٨٣] والأنعام[٨٤] وبـ(سب خوبی الله كو ہے)؛ أي جميع الثناء له في سورة السبأ[٨٥] والفاطر[٨٦] واختار أسلوبًا ثالثًا في سورة الكهف في قوله تعالى ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ ﴿١﴾ ﴾[٨٧] بقوله "سراہتے رہئے الله كو جس نے اتاری اپنے بنده پر كتاب"[٨٨]؛ أي عليكم أن تحمدوا الله سبحانه وتعالى دائمًا الذي أنزل على عبده الكتاب دائمًا، فقد ترجم الجملة الخبرية بالإنشائية، ونفس الترجمة اختارها في قوله تعالى ﴿ فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾[٨٩]؛ لأن إنزال الكتاب على عبده والنجاة من القوم الظالمين من النعم التي يجب الشكر له[٩٠] ولذا غير الجملة الخبرية بالإنشائية، وأحيانًا يترجم كلمة الحمد بالشكر كما في قوله تعالى ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ

رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾ ﴾[91] بقوله "شكر ہے الله كو جس نے بخشا مجه كو اسماعيل واسحاق، بے شك ميرا رب سنتا ہے پكار"[92]؛ أي الشكر لله الذي أعطاني إسماعيل وإسحاق، وكذا ترجم قوله تعالى ﴿ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢٨﴾ ﴾[93] بقوله "تو كہہ، شكر الله كا جس نے چھڑايا ہم كو گناه گار لوگوں سے"[94] قل الشكر لله الذي نجانا من القوم الظالمين.

٤- الإيجاز:

ومن خصائص ترجمة شاه عبد القادر لمعاني القرآن الكريم الإيجاز، وقد تكلم علماء البلاغة عن مفهوم الإيجاز عرفوه بأنه ... أداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف، والإيجاز ينقسم إلى قسمين: إيجاز القصر، وهو ما ليس بحذف، وإيجاز الحذف[95]؛ أي أن الإيجاز هو الإتيان بالمعاني الكثيرة بألفاظ قليلة، وهذا يدل على براعة المتكلم ومقدرته اللغوية وامتلاك المتكلم وقدرته على استعمالها كما شاء وكيف شاء، ولا يخفى على قارئ ترجمة السيد عبد القادر أنه سلك مسلك الإيجاز، واشتهرت هذه الترجمة بهذه الميزة، وفيما يأتي نقدم بعض الأمثلة لتكون غيضًا من فيض وقطرة من بحر.

ترجم الشيخ قوله تعالى ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴿٢٨٦﴾ ﴾[96] لقوله "اسى كو ملتا ہے جو كمايا اور اسى پر پڑتا ہے جو كيا"[97]، وقد أبرز الفرق بين (اللام) و(على) في ترجمته بكل وضوح ولكن بأسلوب موجز؛ بأن اللام للنفع و(على) للضرر، ويتضح الفرق بينه وبين الآخرين حينما نقرأ ترجمة علماء شبه القارة مثل أحمد رضا خان بريلوي ومولانا مودودي والشيخ أبو الكلام آزاد، وكذا ترجم قوله تعالى ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴿٢٢٨﴾ ﴾[98] بقوله "اور عورتوں كا بهى حق ہے جيساكه ان پر حق موافق دستور كے"[99] (أي أن للنساء حق كما أن عليهن واجبات حسب العُرف) تلاحظ ظاهرة الإيجاز في الترجمة مثل الإيجاز في النص القرآني، وهناك أمثلة كثيرة في الترجمة.

والنوع الثاني من الإيجاز هو إيجاز بالحذف. من المعلوم أن الفعل المتعدي يحتاج إلى مفعول به، وقد يحذف المفعول لأغراض بلاغية مثل شهرة الفاعل وعدم احتياج إلى ذكره أو التحقير أو التعظيم، وقد يكون الغرض هو ذكر المفعول فقط وقد راعى الشيخ هذه النكات البلاغية في ترجمته فمثلًا ترجم قوله تعالى ﴿ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾ ﴾[100] بقوله "اور انسان بنا ہے كمزور"[101] (أي أن الإنسان ضعيف) بحيث لم يترجم الفعل المجهول بل جعله معلومًا؛ لأن المقصود هو الإشارة إلى ضعفه لا إلى فاعل الضعف، وكان غرض الحذف هو الإشارة إلى أن المقصود الأصلي هو ضعف الإنسان لا ذكر الفاعل، وكذا ترجم قوله تعالى ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ﴿١٠﴾ ﴾[102] بقوله "پهر جب تمام ہو چكے نماز، تو پهيل پڑو زمين ميں"[103] (أي إذا انتهت الصلاة فانتشروا في الأرض)، وقد ترجم الشيخ الفعل المجهول بالمعلوم وجعل المتعدي لازمًا؛ لأن الغرض هو الإشارة إلى نهاية الصلاة لا إلى المصلي.

وقد يأتي الفعل المجهول للحوادث التي تقع في المستقبل البتة، نجد هذا الأسلوب في القرآن الكريم كثيرًا، فمثلًا ترجم شاه عبد القادر قوله تعالى ﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴿١﴾ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ

﴿ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿٣﴾ ﴾[١٠٤] بقوله "جب سورج کی دھوپ نہ ہو جائے۔ اور جب تارے میلے ہو جاویں اور جب پہاڑ چلاتے جاویں"[١٠٥]؛ أي إذا الشمس تتكور وإذا النجوم تتكدر، وقد غيّر المترجم الفعل الماضي بالفعل المضارع كما غيّر الفعل المجهول بالمعلوم[١٠٦]

ومن مظاهر الإيجاز عند الشيخ هو عدم تكرار الضمائر الواردة في القرآن كما فعل في ترجمة قوله تعالى ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾[١٠٧] بقوله "کہا ،میں نے نہ کہا تھا تم کو مجھے معلوم ہیں پردے آسمان زمین کے اور معلوم ہے جو تم ظاہر کرتے ہو اور جو چھپاتے ہو"[١٠٨] (أي ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما تكتمون) بحيث أنه أظهر (تم) في ضمير الخطاب في كلمة (تبدون) وتركها في تكتمون وكذلك قوله تعالى ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[١٠٩] ترجمها "اور ہم نے عزت دی آدم کی اولاد کو اور سواری دی ان کو جنگل اور دریا میں اور دی ان کوروزی ہم نے ستھری چیزوں سے اور زیادہ کیا ان کو اپنے بنائے ہوئے بہت شخصوں پر بڑھتی دے کر"[١١٠]، وقد أظهر ضمير المتكلم في (كرّمنا) بكلمة (ہم) واحترز عن إظهارها في (حملنا) و(رزقنا) و(فضّلنا).

٤- التوجيهات الإعرابية من خلال الترجمة:

من مزايا هذه الترجمة أنها تسلّط الأضواء على التوجيهات الإعرابية، ويختار من التوجيهات العديدة الأقرب والأصح من الناحية اللغوية، والأمثلة في هذا الصدد كثيرة؛ لكننا نورد هنا الأمثلة الآتية:

ترجم قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾ ﴾[١١١] بقوله "اے نبی! کفایت ہے تجھ کو اللہ اور جتنے تیرے ساتھ ہوئے ہیں مسلمان"[١١٢]؛ أي أيها النبي يكفيك الله والذين أسلموا معك، فقد اختار الشيخ عبد القادر أن يكون قوله "ومن اتبعك من المؤمنين" معطوفًا على كلمة الجلالة، وهذا من التوجيهات الجيدة؛ لأن أهل اللغة اختلفوا في إعراب قوله "ومن اتبعك" على أقوال، وهذا من الوجوه الحسنة [١١٣]

ومن أمثلة ذلك ترجمة قوله تعالى ﴿ كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِن بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ﴿٥﴾ ﴾[١١٤] ترجمها بقوله "جیسے نکالا تجھ کو ، تیرے رب نے تیرے گھر سے درست کام پر۔ اور ایک جماعت ایمان والی نہ راضی تھی"، ثم وضح في الهامش بقوله "یعنی غنیمت کا جھگڑا بھی ویسا ہی ہے جیسا نکلتے وقت عقل کی تدبیریں کرنے لگے اور آخر صلاح وہی ٹھہری جو رسول نے فرمایا تو ہر کام میں یہی اختیار کرو کہ حکمبرداری میں اپنی عقل کو دخل نہ دو"[١١٥]؛ أي (يحدث في قضية أموال الغنيمة نفس الظروف التي حدثت عند خروج رسول الله للعير ثم توجه للنفير، الأصل هو ما يأمر الرسول – صلى الله عليه وسلم – لا ما تظنون أنتم بعقولكم)، وكان هذه الآية موضع إشكال لدى المفسرين، فإن كلمة "ك" تحتاج إلى المتعلق يكون مشبهًا به، ولا يوجد في الآيات السابقة شيء في الظاهر يصلح

لذلك، ومن هنا تعددت الأقوال في توجيه هذا الموضع على عدة أقوال، وهذا حسب أحد هذه الأقوال[١١٦].

حسب هذا القول: إن الكاف في محل رفع على أنه خبر مبتدأ محذوف تقديره: هذه الحال كحال إخراجك. يعني أن حالهم في كراهة ما رأيت من تنفير الغزاة مثل حالهم في كراهة خروجك للحرب، ذكر صاحب الكشاف[١١٧] ويبدو أن الشيخ قد استحسن هذا الاحتمال.

٥- بيان المجمل بالتوضيح أو بالتحديد:

من أهم ميزات الشيخ عبد القادر أنه كلما مر في ترجمة القرآن الكريم بكلمة مجملة غير واضحة بسبب الاشتراك أو الإبهام أو بسبب تزاحم المعاني فيها، فإنه يضيف في الترجمة عبارة موجزة يرفع بها ذلك الإجمال من الآية، ويفعل ذلك من غير أن يشتت ذهن القارئ بذكر الاحتمالات المختلفة.

فمثلًا ترجم قوله تعالى ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٣﴾ ﴾[١١٨] يمكن أن يوهم قوله تعالى: ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم. أن هذه المغفرة والرحمة لمن يكرههن، وقد أزال هذا الإبهام الإمام الحسن البصري رحمه الله تعالى بقوله "فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم "لهن والله لهن والله"[١١٩]، وقد أزال الشيخ عبد القادر هذا الإبهام في الترجمة بقوله "اور نہ زور کرو اپنی چھوکریوں پر بدکاری کے واسطے، اگر وہ چاہیں قید سے رہنا، کہ کمایا چاہو اسباب دنیا کی زندگی کا۔ اور جو کوئی ان پر زور کرے، تو اللہ ان کی بے بسی پیچھے بخشنے والا مہربان ہے"[١٢٠]، وقد أشار بكلمة "ان کی بے بسی"؛ أي إجبارهن أن المغفرة والرحمة لهن.

وقد يرفع شاه عبد القادر الإشكال والإجمال بتحديد معنى الكلمة فمثلًا ترجم قوله تعالى ﴿ وَإِذَا رَءَاكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَـٰذَا ٱلَّذِى يَذْكُرُ ءَالِهَتَكُمْ ﴿٣٦﴾ ﴾[١٢١] بقوله "اور جہاں تجھ کو دیکھا منکروں نے أور کام نہیں تجھ سے، مگر ٹھٹھے میں پکڑنا، کیا یہی شخص ہے؟ کہ نام لیتا ہے تمہارے ٹھاکروں کا" ثم وضح في الهامش بقوله "نام لیتا ہے ٹھاکروں کا یعنی برا کہتا ہے"[١٢٢] المراد (يذكر آلهتكم)؛ أي أنه يذكرهم بالإهانة والاستهزاء، والمراد من الذكر ليس الذكر المطلق، إذ أن الذكر المطلق آلهتهم ليس مستقبحًا عندهم.

وكذلك ترجمته كلمة (القرين) في الآيتين المختلفتين كلا بما يناسب المقام والسياق فقد ترجم قوله تعالى ﴿ وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَـٰذَا مَا لَدَىَّ عَتِيدٌ ﴿٢٣﴾ ﴾[١٢٣] بقوله "اور بولا اس کے ساتھ والا، یہ ہے جو میرے پاس تھا" ووضح المراد من (القرين) فى الهامش بقوله "وہ فرشتہ اعمال حاضر کرے گا"[١٢٤]؛ أي أن المراد من (قرينه) هو المَلَك، ووضح الكلمة نفسها في قوله تعالى ﴿ ۞ قَالَ قَرِينُهُۥ رَبَّنَا مَآ أَطْغَيْتُهُۥ وَلَـٰكِن كَانَ فِى ضَلَـٰلٍۭ بَعِيدٍ ﴿٢٧﴾ ﴾[١٢٥] في الهامش بقوله "یہ ساتھی شیطان ہے"[١٢٦]؛ أي أن المراد من كلمة القرين هنا الشيطان فقد وضح الشيخ في الهامش المقصود من الكلمة في المقامين وكشف الخفاء بأكمله.

وقد يكون الخفاء بسبب عدم المرجع للضمير الوارد في الكلام؛ لتعدد المراجع ولصلاحية كل

مرجع أن يعود الضمير إليه، وفي مثل هذه الحالة يقوم شاه عبد القادر بتحديد المراجع للضمائر لإزالة الخفاء وترجيح معنى من المعاني المحتملة للآية، ومن أمثلة ذلك ترجمته لقوله ﴿ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ ﴿١٧٧﴾ ﴾[127] بقوله "دیوے مال اس کی محبت پرناتے والوں کو أور یتیموں کو أور محتاجوں کو اور راہ کے مسافروں کو أور مانگنے والوں کو اور گردنیں چھڑانے میں"[128]؛ أي ينفق المال على حب الله تعالى، فقد أشار في ترجمته للآية أن الضمير "على حبه" يعود إلى الله تعالى، وبذلك رفع الإشكال، وقد اختلف المفسرون فيما بينهم في مرجع الضمير في "حبه" فيمكن أن يكون عائدًا إلى المال، ويمكن عائدًا إلى لفظ الجلالة، ويمكن أن يكون عائدًا إلى المصدر المتضمن في قوله "وآتى" وقال الإمام النسفي في ذلك "وآتى المال على حبه؛ أي على حب الله أوحب المال أوحب الإيتاء يريد أن يعطيه وهو طيب النفس بإعطائه ذوي القربى"[129] واختار شاه عبد القادر الاحتمال الأول.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ ﴾[130] ترجمها بقوله "اور کھلاتے ہیں کھانا اس کی محبت پر محتاج کو اور بن باپ کے لڑکے کو اور قیدی کو"[131]؛ أي يطعمون الطعام في حب الله، فحدّد الشيخ مرجع الضمير "في حبه" وعيّن المراد به (حب الله) وبذلك رفع الخلاف والإشكال معًا؛ لأن هذه الآية أيضًا تحتمل أن يكون الضمير في "حبه" عائدًا على (طعام) أو عائدًا إلى (لفظ الجلالة) أو إلى (الإطعام)، وقد صرّح الإمام البيضاوي قائلًا " (ويطعمون الطعام على حبه) حب الله تعالى أو الطعام أو الإطعام"[132] واختار الشيخ الاحتمال الأول.

٦- اختيار مذهب فقهي:

من خصائص ترجمة شاه عبد القادر في ترجمته لمعاني القرآن الكريم هو اختيار المذهب الفقهي في الآيات التي تتعلق بالأحكام الفقهية من الطلاق والصلاة وغيرها، ومن أمثلة هذه الاختيارات الفقهية قوله تعالى ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... ﴿٣١﴾ ﴾[133] فإنه وضّح المراد من كلمة (ما ظهر منها) بقوله "سنگار میں کھلی چیز یا ایسی چیز کو کہا جیسے چٹے کپڑے اور نئی پوش یا یہ کہا عورت کو منہ تھوڑا سا اور ہاتھ کی انگلیاں اور پاؤں کا پنجہ کھولنا درست ہے نا چاری کو پھر ہاتھ کی مہندی کھلے گی یا آنکھ کا کاجل یا انگلی کا چھلاّ ..."[134]؛ أي المراد من (ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها)؛ أي مواضع الزينة الظاهرة مثل اللباس الجميل والجديد أو جزءًا قليلًا من الوجه والأصابع والرجل أو يظهر الحناء أو الكحل أو خاتم الإصبع، وقد حاول الشيخ أن يجمع أقوال العلماء في هذه الآية؛ لأنهم اختلفوا فيما بينهم، واختار الشيخ عبد القادر المذهب الحنفي باختيار مواضع الزينة الظاهرة، وكذا قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴿٢٢٨﴾ ﴾[135] "اور طلاق والی عورتیں انتظار کروائیں اپنے تئیں تین حیض تک"[136]، وقد عيّن المراد من كلمة (القروء) الحيض في اللغة الأردية؛ لأنها تستعمل في العربية للحيض والطهر، وقد اختلف العلماء فيما بينهم في هذا،

فبعضهم قالوا إن المراد من القروء هو الطهر، وبعضهم قالوا إن المراد من (القروء) هو الحيض، والأخير هو ما اختاره الأحناف والشيخ أيضًا أيّد المذهب الحنفي.

٧- بيان المناسبات بين الآيات:

اهتمّ شاه عبد القادر في ترجمته ببيان المناسبات بين الآيات بتعليقاته الوجيزة الوجيهة، ولاسيما إذا كانت المناسبة غامضة، والأمثلة على هذا كثيرة، ومن تلك قوله تعالى ﴿...وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴿٤٣﴾﴾(١٣٧)، وقد بيّن الشيخ مناسبة هذه الآية بما قبلها في الهامش بقوله "اس آیت میں ذکر ہے تیمم کا جو پہلے مذکور ہوا کہ کافر آخرت میں آرزو کریں گے کہ خاک مل جاویں۔ خاک انسانوں کی پیدائش ہے اور اپنی پیدائش کی طرف جانا گناہوں سے بچاؤ ہے اس واسطے مٹی ملنے سے بھی طہارت فرمائی"(١٣٨)؛ (أي أنه في هذه الآية ذكر التيمم؛ لأن قبل هذه الآية ذكر الكفار الذين سيتمنون يوم القيامة لو تسوى بهم الأرض، والتراب أصل الإنسان؛ لأنه خلق من التراب، والرجوع إلى التراب وقاية من الذنوب، فلذا جُعل التيمم بالتراب طهارةً)، وتوضيح الشيخ المناسبة بين الآيتين بالطريقة المقنعة - على الرغم من غموض العلاقة بينهما في الظاهر - يدل على الفهم الثاقب لأسرار المناسبات بين الآيات في القرآن الكريم.

وكذا قوله تعالى ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾(١٣٩)، وقد وضّح الشيخ مناسبة الآية بما قبلها في الهامش قائلًا: "بیچ والی نماز عصر ہے کہ دن اور رات کے بیچ میں ہے اس کا تقید زیادہ کیا ہے۔ اور طلاق کے حکموں میں نماز کا حکم فرمایا کہ دنیا کے معاملات میں غرق ہو کر بندگی نہ بھول جاؤ اسی واسطے عصر کا تقید زیادہ ہے کہ اس وقت دنیا کا شغل اکثر ہے۔"(١٤٠) (أي المراد من الصلاة الوسطى صلاة العصر؛ إذ أنها في الوسط والتقييد لأهمية هذه الصلاة، وذكر هذا بين أحكام الطلاق للإشارة بأن لا يلهيهم الاشتغال بالأولاد والأزواج عن الصلاة، ولأن الشغل في هذا الوقت أكثر)، وبهذا ذكر الشيخ المناسبة بين الآيتين بطريقته المقنعة والممتعة، والأمثلة على هذا كثيرة، فنكتفي بهذا؛ لأن الاستقصاء أمر صعب في مثل هذه العجالة.

د. نقاط الضعف في ترجمة شاه عبد القادر:

قام شاه عبد القادر بجهود طيبة مباركة بهذا العمل الجليل، ومكث معه وقتًا طويلًا متأملًا في كلام الله تعالى، وحاول - قدر الاستطاعة - أن يقدم الترجمة بلغة أردية سهلة ليستفيد منها شعب شبه القارة، ولكن على الرغم من كل هذه المحاسن والإيجابيات علينا أن لا ننسى أنه عمل بشري، والبشر مكوّن من الخطأ والتقصير، ووجود الخطأ أو التقصير لا يقلّل قيمة العمل الجليل، إنما يشير إلى ضعف البشر أنه مهما حاول أن يتجنب نقاط الضعف فإنه لن يستطيع، وليس غرض الإشارة إلى هذه النقاط التنقيص على أحد من الأعلام البارزة، بل هي مراجعات علمية محضة تضيف ولا تنقص، وتكمل جهود العلماء الأبرز كما صنع أجيال العلماء في كل زمان ومكان؛ حيث تكاملت جهودهم خلفًا بعد سلف، مع إقرار الخالف بفضل السابق والدعاء بموفور الثواب

وعظيم الأجر، وفيما يأتي نشير إلى بعض نقاط الضعف عند الشيخ. منها:

١- ذكر الموضوعات والإسرائيليات

كان شاه عبد القادر يغربل الروايات الإسرائيلية والضعيفة ويقف موقف الناقد البصير، كما فعل في قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ ﴾[١٤١] فإنه ترجم قوله إذا تمنى" سو جب لگا خيال باندهنے" (أي إذا تعلقت بخاطره أمنية) ثم وضّح المراد من الخيال في الهامش[١٤٢] أن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى في المنام أنه هاجر إلى أرض كثيرة النخل، فظنها عامة أو هجر، وكان المراد بتلك الإشارة في حقيقة الأمر المدينة المنورة، وكذلك رأى في المنام أنه دخل مكة مع أصحابه محلقين ومقصرين وظن الرسول صلى الله عليه وسلم أن هذا سيقع في نفس العام، وكان تحققه في حقيقة الأمر بعده بعدة أعوام، والمراد بالأمنية أمثال هذه الأماني، وليست الأمنية بمعنى القراءة كما ذكر بعض الناس القصة هنا، ولكن مع كل هذا الاحتياط أنه ذكر قصة إسرائيلية أثناء شرح قوله تعالى ﴿ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ ﴾[١٤٣] رغم أن المفسرين قد ردّوا هذه الرواية بكل وضوح وصرّح الإمام ابن كثير بقوله "قد ذكر المفسرون ههنا قصة أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث اتباعه[١٤٤] وكذلك ذكر قصة إسرائيلية في شرح قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ ﴾[١٤٥]

٢- الزيادة والنقص في الترجمة

كما ذكرنا سابقًا أن الشيخ كان دقيقًا جدًا في أمر الترجمة، ولكن أحيانًا نجد أنه يضيف أو يغير معنى الكلمة من عنده أو يؤولها لغرض من الأغراض فمثلًا ترجم قوله تعالى ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ۚ ﴿٣﴾ ﴾[١٤٦] بقوله "اب پاکی بول اپنے رب کی خوبیاں اور گناه بخشوا اس سے" سبح الآن بمحامد ربك واستغفره ووضح في الهامش بقوله "اب امت کے گناه بخشوایا کر، درجه شفاعت کا ملے"[١٤٧] (أي فسبح الآن بحمد ربك واستغفر لأمتك منه لتستحق الشفاعة يوم القيامة) قد أوّل كلمة (استغفره) بالاستغفار لأمته، وهذا التأويل مخالف لما ورد في الحديث المرفوع الذي نقل عن عائشة – رضي الله عنها – وهي تقول: وكان - صلى الله عليه وسلم يكثر - أن يقول في ركوعه سبحانك اللهم وبحمد اللهم اغفر لي" يدل هذا الأثر أن الحكم والأمر موجّه إلى الرسول ليستغفر ربه، والسبب في ذلك أن الشيخ كان محتاطًا جدًا في الآيات التي تتعلق بالرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا ما نراه حينما لم يترجم كلمة (الأمي) الواردة في قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴿١٥٧﴾ ﴾[١٤٨] وأبقى الكلمة على حالها ثم فسّر الكلمة في الهامش "أن المراد من كلمة الأمي الواردة في حق الرسول صلى الله عليه وسلم هو إما الذي لم يقرأ ولم يكتب أو أنه ولد في أم القرى."[١٤٩]

على كل حال هذا هو دأبه، ولو أسند الاستغفار إلى الرسول لكان أحسن؛ لأن الآية واضحة

في هذا المجل، وأن الاستغفار لا يستلزم أن يكون المستغفِر مذنبًا، وقد يكون الاستغفار لرفع الدرجة والشكر، وهذا ما صرّح به الرسول صلى الله عليه وسلم في حديث رواه المغيرة رضي الله عنه، بقوله: أفلا أكون عبدًا شكورًا(١٥٠).

أحيانًا يضيف كلمة في الترجمة فمثلًا في قوله ﴿ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا ﴿٤٧﴾ ﴾(١٥١) ترجمها بقوله "اور كوئى ميوے نہيں جو نكلتے ہيں اپنے غلاف سے اور گھابھہ" كلمة (گھابھہ) زيادة من عنده، وليست هذه ترجمة.

وكذلك أضاف في ترجمة قوله تعالى ﴿ سَنَدْعُ ٱلزَّبَانِيَةَ ﴿١٨﴾ ﴾(١٥٢) بقوله "ہم بلاتے ہيں پيادے، سياست كرنے كو" هنا (سياست كرنے كو) زائدة من الترجمة ربما أدخلت في التفسير.

وقد تكون الترجمة ضعيفة ومخالفة للسياق كما نجد هذه الظاهرة في ترجمة قوله تعالى ﴿ قُلْ إِنَّ رَبِّى يَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ ﴿٤٨﴾ ﴾(١٥٣) ترجمها بقوله "تو كہہ ميرا رب پھينكتا جاتا ہے سچا دين"(١٥٤) (أي يقذف ربي الدين الحق) ثم وضّح الترجمة في الهامش بقوله "يعنى اوپر سے اتارتا ہے"(١٥٥) (أي أنه ينزل من فوق) كلمة القذف يطلق على رمي الحجر. بالقذف هنا يستعار، وحقيقه. بل نورد الحق على الباطل، والاستغفار أبلغ؛ لأن القذف دليل على القهر؛ لأنك إذا قلت قذف به إليه. فإنما معناه: ألقاه إليه على جهة الإكراه والقهر، فالحق يلقى على الباطل فيزيله على جهة القهر والاضطرار لا على جهة الشك والارتياب. فكلمة "القذف" توحي بهذه القوة التي يهبط بها الحق على الباطل (١٥٦)

يستخدم الشيخ أحيانًا تركيبًا متروكًا ويكون فيه مخالفة للقواعد اللغوية فمثلًا في ترجم قوله تعالى ﴿ قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾ ﴾(١٥٧) بقوله "تو ہے اپنى اسى غلطى ميں قديم كى" فقد ترجم التركيب التوصيفي (ضلالك القديم) بالتركيب الإضافي، وقد اختار الشيخ هذه الترجمة هنا فقط وهذا الاستعمال متروك الآن.

وقد يستخدم كلمات سنسكريتية، فمثلًا ترجمة كلمة (الصمد) الواردة في قوله تعالى ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ ﴾ بكلمة سنسكريتية بقوله (نراددهار)، وقد استعمل هذه الكلمة في سورة الإخلاص فقط ووضح الشيخ الكلمة في الهامش بقول جامع "يعنى كهاتا پيتا نہيں"؛ أي أنه "لا يأكل ولا يشرب"؛ أي أنه ليس محتاجًا إلى أحد، وأنه منزه من جميع الحوائج، وأن جميع الكون محتاج إليه، وجميع تراجم الأردية والفارسية يترجمون به (بے نياز)؛ أي غير محتاج إلى أحد ولكن هذه الترجمة تبين جانبًا من جانبي مفهوم (الصمدية)؛ أي أنه لا يحتاج إلى أحد ولا تبين الجانب الآخر هو احتياج جميع الكون إليه.

الخاتمة

بعد هذه الجولة الممتعة في ترجمة معاني القرآن الكريم لشاه عبد القادر المسمى بـ"موضح القرآن" يمكن لنا أن نثبت النتائج الآتية:

إن شاه عبد القادر هو ابن الإمام ولي الله الدهلوي – رحمه الله تعالى – وكان عالمًا ربانيًا، وإنسانًا ورعًا وتقيًا، وأنه بذل جهدًا مضنيًا في هذا العمل الجليل، وحاول أن يترجم الكلام الرباني المبين باللغة الأردية المبينة، وهو أول من قام بهذا في اللغة الأردية، وقبله ترجم والده

في اللغة الفارسية، وترجمته خير نموذج للملكة الاجتهادية والبراعة الفائقة والكفاءة النادرة في هذا المجال. تعد ترجمة شاه عبد القادر من أدق تراجم القرآن الكريم وأحسنها مثل ترجمة والده، وهي تشمل عنصرين: الأول الترجمة والثاني: التعليقات الوجيزة المهمة.

اختار شاه عبد القادر أسلوب حاصل المعنى مع الاحتياط الشديد في عدم الخروج من ترتيب النظم القرآني، وبهذا تعد هذه الترجمة ترجمة حاصل المعنى المراد من حيث توصيل معاني القرآن للقارئ، وفي الوقت نفسه ترجمة لفظية من حيث الالتزام بترتيب النظم القرآني.

تتميز هذه الترجمة بمزايا عديدة، من أهمها الدقة؛ لأنها من أدق تراجم القرآن الكريم في اللغة الأردية؛ إذ أن الشيخ راعى في عمله هذا جميع الظواهر اللغوية والتعبيرية بدون تغيير ترتيب النظم القرآني، كما أنه أبرز معاني الحروف الجارة والعاطفة والحصر في ترجمته.

ومن مزايا هذه الترجمة رعاية المعاني الثانية، والمعنى الثاني هو الذي لا يصل السامع منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، بل يجد لمعنى اللفظ معنى آخر هو الغرض من الكلام، وقد قام الشيخ بجهود طيبة في هذا الميدان وأبرز المعاني الثانية من الكنايات والاستعارات والمجاز المرسل والمعاني الموقفية من المشاكلة وغيرها.

ومنها رعاية السياق في ترجمة المصطلح بحيث اختار شاه ترجمة المصطلح القرآني في كل موضع مغايرة للموضع الآخر حسب اقتضاء السياق ذلك؛ لأن السياق له دخل في تحديد معنى الكلمة لديه.

ومنها اختيار أسلوب الإيجاز في ترجمته، حاول الشيخ أن يترجم كلام الله سبحانه وتعالى بأسلوب موجز إما باختيار الكلمات الموجزة أو بحذف بعض أجزاء الجملة بدون إخلال في المعنى والمقصود.

ومنها اختيار أقرب التوجيهات الإعرابية وأصحها من الناحية اللغوية خلال الترجمة، كما أنه يقوم برفع الاحتمال والإجمال الموجود في الكلمة أو في الجملة بالتوضيح والتحديد وإزالة الخفاء من دون تشتيت ذهن القارىء بذكر الاحتمالات المختلفة.

ومنها اختيار المذهب الفقهي في ترجمة الآيات التي تتعلق بالأحكام الفقهية، كما أنه يبين المناسبات بين الآيات بتعليقاته الوجيزة ولاسيما إذا كانت المناسبة غامضة، ويختار طريقة مقنعة، وهذا يدل على فهمه الثاقب لأسرار المناسبات بين الآيات.

قام شاه عبد القادر بجهود مباركة في هذا العمل الجليل وبذل جميع طاقاته البشرية، إلا أن هناك بعض الهنات؛ إذ أنه جهد بشري، والجهد البشري لا يخلو من النقص والسلبيات، ومن هذه الهنات ذكر الإسرائيليات والموضوعات أحيانًا والزيادة والنقص في ترجمة بعض الآيات، واستخدام بعض الكلمات السنسكريتية، إلا أن مثل هذه الهنات قليلة ونادرة جدًا، وهذا يدل على جهده العظيم وبراعته الفائقة والبراعة النادرة في مجال الترجمة، وقد اتفق العلماء فيما بينهم أن هذه الترجمة ترجمة ملهمة، وأن الشيخ قام بجهود مضنية ومكث طويلًا لإتمام هذا العمل الجليل. فجزاه الله تعالى خير الجزاء، وأسأل الله

أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه ويرزقنا الصلاح والرشاد في الدنيا والفوز والفلاح في الآخرة. آمين يا رب العالمين.

الحواشي

* الأستاذ المشارك بقسم الأدب، كلية اللغة العربية، الجامعة الإسلامية العالمية – إسلام آباد.

١- هو الابن الرابع لشاه ولي الله الدهلوي، ولد في ١١٦٧هـ/١٧٥٣م وتوفي في ١٢٣٠هـ/١٨١٤م، كان عالماً مجيداً وإنساناً ورعاً تقياً، درس على يد أبيه، ثم على يد أخيه شاه عبد العزيز، كان يُدَرِّسُ القرآن والحديث والفقه في "مسجد أكبري"، وأقام في حجرة هذا المسجد، وانصرف للعبادة بعد التدريس؛ ولهذا لم يوجه اهتمامه إلى التأليف والتصنيف، وقد أشاد بعلمه وتقواه الجميع، إلا أن شهرته ترجع إلى ترجمته للقرآن الكريم وتفسيره المختصر "موضح القرآن" انظر، سيد أحمد خان، تذكرة أهل دهلي، كراتشي ١٩٥٥م ص ٧٥.

٢- وقد تم طباعة ترجمة شاه عبد القادر في ١٢٠٥هـ الموافق ١٧٩٠م. انجمن ترقي أردو، قاموس الكتب ١٩٦١م، و د/ عبد الحق، المجلة الشهرية، أردو، يناير ١٩٣٧م.

٣- الثقافة الإسلامية في الهند "معارف العوارف في أنواع العلوم و المعارف" مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٣م، ص: ١٦٨.

٤- ولد في مدينة بجنور شمال الهند سنة ١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠هـ، درس على يد والده الكتب الابتدائية ثم درس على يد الشيخ نصر الله خان علوم اللغة والأدب العربي، وفي ١٨٤٦م التحق بكلية دهلي إلى أن تخرج منها. ألّف كتبًا عديدة منها "مرآة العروس" و"توبة النصوح" و"مبادئ الحكمة" وترجمة معاني القرآن الكريم، فنال جوائز قيمة، وتوفي في ١٣٣٠هـ / ١٩١٢م. الأدب الأردي الإسلامي، د/ سمير عبد الحميد إبراهيم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ص: ٤٢٦.

٥- ينظر مفتي محمد شفيع عثماني معارف القرآن، مقدمة ص: ١.

٦- ينظر عبد الحي، حياة عبد الحي، ص:١٣، نقلاً عن نزهة الخواطر، جـ ٧، ص: ٢٩٦.

٧- وقد وضّح الإمام ولي الله الدهلوي أسباب عدم صحة الترجمة الحرفية للقرآن الكريم بقوله "لأن الغرض من الترجمة هو نقل مفهوم النص القرآني إلى اللغة المترجم إليها، والترجمة الحرفية لا تحقق هذا الغرض؛ لأن اللغات تختلف في المجازات والكنايات والتشبيهات والاستعارات ونظام الجمل من تقديم وتأخير وحذف وذكر، ولذلك صرّح الإمام ولي الله الدهلوي عن هذا النوع من الترجمة قائلاً: إن الترجمة الحرفية تأتي بخلل، لأنها تأتي باختلال، وتظهر بسببه تراكيب خاطئة في اللغة المترجم إليها، كما أنه يؤدي إلى الركاكة في الكلام والتعقيد في التعبير وارتكاب الشذوذ في اللغة، وذلك بسبب اختلاف اللغات في تأليف الكلمات واستعمال الكنايات، واستخدام الصِلات، أضف إلى ذلك أنه يجوز في بعض اللغات الانتقال من ظاهر الكلام إلى لازمه، وتصح استعارة لفظ ما لمعنى من المعاني بينما لا يصح ذلك في لغة أخرى أصلاً، فمثلاً يقال في اللغة العربية "فلان كثير الرماد" وتجعله العرب كناية عن كرمه وجوده، ولو ترجمت الجملة المذكورة بأسلوب الترجمة اللفظية إلى اللغة الفارسية لما حصل لأهلها المعنى الذي تقصده العرب منها، لأنهم (الناطقون بالفارسية) لا يجعلون العبارة المذكورة كناية عن ذلك المعنى.

وكذلك أن اللغة العربية تمتاز بخصائص لا توجد في اللغة الفارسية، ولا توجد فيها كلمات تؤدي المعنى الموجود في اللغة العربية بتلك الخصوصية، ومن ذلك – على سبيل المثال – "رغاء الإبل" و"خوار البقر" و"صهيل الفرس" وثؤاج الكبش.... فلا توجد في اللغة الفارسية كلمات تحمل الخصائص الموجودة في الكلمات العربية المذكورة من غير تكلف، أضف إلى ذلك الاختلاف الكثير في صلات الأفعال إلى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن اللبيب". المقدمة في قوانين الترجمة (باللغة الفارسية) خدا بخش لائبريري جزء ٢، العدد (١١٥) بتنه (پٹنہ)، الهند، نشر هذه الرسالة، وصحح نصها الفارسي الدكتور أحمد خان، وقام بتعريب هذه الرسالة الباحث الأفغاني الأستاذ مصباح عبد الباقي في مقاله المنشور في صفحات مجلة الدراسات الإسلامية، العدد ٢، المجلد ٤، عام ٢٠٠٨م.

٨- المقدمة في فن الترجمة ومجلة الدراسات الإسلامية، ص:١٤٦.

٩- ينظر المصدر السابق.

١٠- المصدر نفسه، ص:١٤٧.

١١- المقدمة في فن الترجمة، نقلاً عن مجلة الدراسات الإسلامية، ص:١٤٨.

١٢- فقد أكد الشيخ على ضرورة كونه أستاذاً حاذقًا لفهم معاني القرآن الكريم، وعدم الاكتفاء بقراءة الترجمة، وقدّم أدلة على هذا، منها: أولاً: الإذن من

الأسناذ ليكون سنداً لأن المعاني القرآنية غير معتبرة بدون الإسناد. وثانياً: معرفة الربط بين الكلام وفهم السياق، والسياق أيضاً يحتاج إلى من يعلّم التلاميذ. ثالثاً اللغة العربية بنفسها هي لغة تحتاج إلى من يعلّمها والعرب بأنفسهم كانوا محتاجين إلى الأستاذ فما بالك بأهل الهند.

١٣- مقدمة موضح القرآن، مطبعة قيومي، كانبور، الهند عام ١٣٣١م.

١٤- ينظر ص:٢ من هذا المقال.

١٥- سورة الأعلى، الآيات: ١-٥.

١٦- موضح القرآن ، ص: ٧١٠.

١٧- سورة القصص، الآية: ٦٨.

١٨- موضح القرآن، ص:٤٧١.

١٩- منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥.

٢٠- موضح القرآن، ص:٤٧١

٢١- سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.

٢٢- ينظر مفردات القرآن، نور محمد كتب خانه، كراتشي، ص:١٨٤.

٢٣- ينظر الآيات التالية التي ترجم فيها الشيخ كلمة "رب" بصاحب، سورة الصافات، الآية:١٨٠، وسورة يوسف، الآية: ٢٣، ٤١.

٢٤- سورة الفاتحة، الآية: ٣.

٢٥- موضح القرآن: ص: ٢.

٢٦- ينظر ترجمة شاه رفيع الدين، والشيخ أحمد رضا خان البريلوي، والشيخ أشرف علي التهانوي، والسيد أبو أعلى المودودي وغيرهم - رحمهم الله جميعاً - تحت هذه الآية.

٢٧- ينظر : درسى اردو لغت، مقتدره قومى زبان، إسلام آباد – باكستان, ص:٤٦٥.

٢٨- وقد ترجم بهذا الشيخ أبو الكلام آزاد.

٢٩- ينظر سورة يوسف، ٤٦. سورة الذاريات، الآية: ٦.

٣٠- سورة الأعراف، الآية: ١٢٦.

٣١- سورة البقرة، الآية: ٢٥٠.

٣٢- سورة النور، الآية: ٦٣.

٣٣- موضح القرآن: ص: ٤٣٠.

٣٤- منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥.

٣٥- سورة القصص، الآية: ٣٠، ٣١.

٣٦- موضح القرآن: ص: ٤٦٥.

٣٧- فتحي أحمد عامر، المعاني الثانية في الأسلوب القرآنية، (منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ١٩٧٦م)، ص:٢٢.

٣٨- إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر العربي، بيروت، ج ٢، ص:٦٦.

٣٩- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح رشيد رضا، مكتبة القاهرة ١٩٦١م، ص:٦٠ و٢٥٠.

٤٠- الجرجاني، دلائل الإعجاز ص:٢٥، وابن قتيبة، مشكل القرآن ص:٢٠-٢١.

٤١- سورة الأعراف، الآية: ١٤٩.

٤٢- جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت : ٥٣٨هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتب الإعلام الإسلامي (ت ١٤١٤هـ.ق)، ط ١.

٤٣- موضح القرآن، ص:٢٠٣.

٤٤- سورة الكهف، الآية: ٤٢.

٤٥- سورة الأنفال، الآية: ١٥.

٤٦- موضح القرآن، ص: ٢١٥.

٤٧- ينظر د/ عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م، ص: ٢٥٨.

٤٨- إذا كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي للكلمة والمجازي علاقة المشابهة فتسمى استعارة، وأما إذا كانت العلاقة غير مشابهة فيكون مجازاً مرسلاً.

٤٩- سورة البلد، الآية: ١١.

٥٠- موضح القرآن، ص:٧١٣.

٥١- سورة العنكبوت، الآية: ٦٥.

٥٢- موضح القرآن، ص: ٤٨٣.

٥٣- والمجاز مرسل إن كانت العلاقة المصححة "غير المشابهة" بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي. مختصر المعاني، ص: ٢١٩.

٥٤- صحيح البخاري للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، ج ١.

٥٥- المشاكلة: وهي ذكر شيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته. تلخيص الفتاح ص:٣٢١، ضمن مختصر المعاني للعلامة التفتازاني.

٥٦- سورة آل عمران، الآية: ٥٤.

٥٧- ينظر ترجمة أشرف علي التهانوي تحت الآية المذكورة.

٥٨- سورة الأنفال، الآية: ٣٠.

٥٩- موضح القرآن، ص: ٢١٧.

٦٠- اور فريب كيا ان كافرون نے، اور فريب كيا الله نے. موضح القرآن ، ص:٦٨.

٦١- سورة الطارق، الآية: ١٦.

٦٢- موضح القرآن، ص: ٧١٠. وينظر كذلك القم ٤٥، موضح القرآن ٦٧٨ بحيث ترجم الشيخ بقوله "اور ان كو ڈھيل ديتا ہوں. بے شک ميرا داؤ پکا ہے."
٦٣- سورة النساء، الآية: ٤٢. سورة البقرة، الآية: ٩.
٦٤- سورة الفتح، الآية: ١٨.
٦٥- سورة الفتح، الآية: ١٠.
٦٦- سورة الممتحنة، الآية: ١٣.
٦٧- موضح القرآن، ص: ٦٦٠.
٦٨- ينظر الأصفهاني، الراغب، مفردات القرآن، ص: ١٢٦.
٦٩- لقمان، ١٣ موضح القرآن، ص: ٤٩٣.
٧٠- ينظر الآيات التالية البقرة: ١٢٩، ٢٠٩، ٢٢٠، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٥٩.
٧١- سورة البقرة، الآية: ٣٢.
٧٢- سورة يس، الآية: ١، وسورة آل عمران، الآية: ٦.
٧٣- سورة هود، الآية: ١.
٧٤- سورة محمد، الآية: ٢٠.
٧٥- سورة التوبة، الآية: ١٢٨.
٧٦- موضح القرآن، ص: ٢٤٩.
٧٧- الكشاف ج ٢ ص: ٣٢٥.
٧٨- منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥.
٧٩- سورة التوبة، الآية: ١١٢.
٨٠- موضح القرآن، ٢٤٦.
٨١- ينظر مزيداً من التفصيل التفسير البيضاوي ج ٣٠ ص: ١٧٥، والقرطبي ج ٨ ص: ٢٦٩، وتفسير أبي السعود، ج ٤ ص: ١٠٦.
٨٢- موضح القرآن، ص: ٦٧١.
٨٣- سورة الفاتحة، الآية: ١.
٨٤- سورة الأنعام، الآية: ٦.
٨٥- سورة سبأ، الآية: ٣٤.
٨٦- سورة الفاطر، الآية: ٣٥.
٨٧- سورة الكهف، الآية: ١١٨.
٨٨- موضح القرآن، ص: ٣٥٣.
٨٩- سورة الأنعام، الآية: ٤٥.
٩٠- وقد فرّق العلماء بين الحمد والشكر بحيث أن الشكر ثناء بالجميل في مقابل النعمة والإحسان. وقد وضح الإمام الراغب الأصفهاني بقوله "الحمد لله تعالى والثناء عليه ما لفضيلة، وهو أخص من المدح وأعم من الشكر، والشكر لا يقال إلا في مقابلة نعمة، فكل شكر حمد وليس كل حمد شكر.
٩١- سورة إبراهيم، الآية: ٣٩.
٩٢- موضح القرآن، ص: ٣١٣.
٩٣- سورة المؤمنون، الآية: ٢٨.
٩٤- موضح القرآن، ص: ٤١١.
٩٥- تلخيص المفتاح للخطيب القزويني ضمن مختصر المعاني، ص: ١٩٩ و ٢٠٤.
٩٦- سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.
٩٧- منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥.
٩٨- سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.
٩٩- موضح القرآن، ص: ٤٤.
١٠٠- سورة النساء، الآية: ٢٨.
١٠١- موضح القرآن، ص: ١٠٠.
١٠٢- سورة الجمعة، الآية: ١٠.
١٠٣- موضح القرآن ص: ٦٦٣.
١٠٤- سورة التكوير، الآيات: ١-٣.
١٠٥- موضح القرآن ص: ٧٠٣.
١٠٦- عبّر القرآن الكريم عن الأحداث المتعلقة بيوم القيامة بالفعل الماضي لأغراض بلاغية منها: ٣٣ تحقق وقوع هذه الأحداث في المستقبل وأن لا يشك أحد.
١٠٧- سورة البقرة، الآية: ٣٣.
١٠٨- موضح القرآن ص: ٨.
١٠٩- سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
١١٠- موضح القرآن، ص: ٣٤٧.
١١١- سورة الأنفال، الآية: ٦٤.
١١٢- موضح القرآن، ص: ٢٢٢.
١١٣- ينظر تفصيل هذه التوجيهات إملاء ما من به الرحمن لأبي البقاء العكبري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام ١٩٧٩م، ج ٢، ص: ١٠. والآلوسي، روح المعاني. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. ج ١٠، ص: ٣٠.
١١٤- سورة الأنفال، الآية: ٥.
١١٥- موضح القرآن، ص: ٢١٣.
١١٦- ينظر التفصيل في فتح القدير ج ٢ ص: ٢٨٧ وروح المعاني ج ٩ ص: ١٧٠.
١١٧- الكشاف ج ٢ ص: ٥٥٣.

١١٨- سورة النور، الآية: ٣٣.
١١٩- ينظر ابن كثير ج ٣ ص: ٢٩٠.
١٢٠- موضح القرآن، ص:٤٢٤
١٢١- سورة الأنبياء، الآية: ٣٦.
١٢٢- موضح القرآن ، ص:٣٩٠.
١٢٣- سورة ق، الآية: ٢٣.
١٢٤- موضح القرآن، ص:٦٢٤.
١٢٥- سورة ق، الآية: ٢٧.
١٢٦- موضح القرآن، ص:٦٢١
١٢٧- سورة البقرة، الآية: ١٧٧.
١٢٨- موضح القرآن، ص:٣٣.
١٢٩- تفسير النسفي، ج ١ ص:٨٦.
١٣٠- سورة الانسان، الآية: ٨.
١٣١- موضح القرآن، ص:٦٩٥.
١٣٢- البيضاوي، ج ٥، ص:٤٢٧.
١٣٣- سورة النور، الآية: ٣١.
١٣٤- موضح القرآن، ص:٤٢٣٠.
١٣٥- سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.
١٣٦- موضح القرآن، ص:٤٤.
١٣٧- منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥.
١٣٨- موضح القرآن، ص:١٠٣.
١٣٩- سورة البقرة، الآية: ٢٣٨.
١٤٠- موضح القرآن، ص:٤٧.
١٤١- سورة الحج، الآية: ٥٢.
١٤٢- موضح القرآن، ص:٤٠٥.
١٤٣- سورة ص: ٢٤ ينظر موضح القرآن، ص:٥٤٥.
١٤٤- ابن كثير ج ٧، ص: ٦٠.
١٤٥- سورة ص : ٣٤ ينظر القصة في موضح القرآن، ص ٥٤٥.
١٤٦- سورة النصر، الآية: ٣.
١٤٧- موضح القرآن، ص ٧٢٢.
١٤٨- سورة الأعراف، الآيتين: ١٥٧، ١٥٨.
١٤٩- ينظر الهامش موضح القرآن، ص ٢٠٥.
١٥٠- صحيح البخاري، ص ٤٨٣٦.
١٥١- سورة فصلت، الآية: ٤٧.
١٥٢- سورة الطلق، الآية: ١٨.
١٥٣- سورة سبأ، الآية: ٤٨.
١٥٤- موضح القرآن، ص ٥١٩.
١٥٥- المصدر السابق، ص ٢١٨.
١٥٦- من بلاغة القرآن، د/ عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ط ٣، ١٩٩٣م، دار المعارف، ص:١٧٣.
١٥٧- سورة يوسف، الآية: ٩٥. موضح القرآن، ص:٢٨٣.

المصادر والمراجع

- **الأدب الأردي الإسلامي، للدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- **إملاء ما من به الرحمن**، لأبي البقاء العكبري، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام ١٩٧٩م، ج٢.
- **الثقافة الإسلامية في الهند "معارف العوارف في أنواع العلوم و المعارف"** مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٣م.
- **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، لعبد القاهر الجرجاني، تصحيح رشيد رضا، مكتبة القاهرة ١٩٦١م.
- **روح المعاني**، للآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان. ج ١٠، (د.ت).
- **صحيح البخاري**، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، ج ١.
- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، لجار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت : ٥٣٨هـ) مكتب الإعلام الإسلامي (ت ١٤١٤هـ ق)، ط ١.
- **المعاني الثانية في الأسلوب القرآنية**، لفتحي أحمد عامر، (منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ١٩٧٦م.
- من بلاغة القرآن، للدكتور عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار المعارف، ط ٣، ١٩٩٣م.
- **البيان في ضوء أساليب القرآن**، للدكتور عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

مناهج الأصوليين في تقسيم دلالة اللفظ على المعنى، وأثره على الفهم المقاصدي لخطاب القرآن

د. عبد الكريم بناني
الرباط – المغرب

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عماية الضلالة، ونصب لنا من شريعة سيدنا ومولانا محمد أعلى علم وأوضح دلالة.

وبعد:

فقد اهتم علماء أصول الفقه بمباحث الدلالات اللغوية اهتمامًا بالغًا؛ وذلك لما لهذه المباحث من أهمية في فهم الخطاب القرآني، الذي نزل بلغة العرب، فـ "الحق سبحانه خاطب العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها"[1]؛ ولذلك ففهم القرآن لا يتأتى إلا من خلال هذه اللغة التي نزل بها، فنجد هؤلاء العلماء يستعرضون في كتبهم أنواع الدلالات وتقسيماتها، وطرق توضيحها للمعاني، وعلاقتها بهذه المعاني، مبينين أثرها في تفسير الخطاب الشرعي عمومًا.

ولقد استطاع علماء الأصول بذلك، أن يضعوا نظريات متكاملة ومتميزة[2] تؤسّس لمنهج رصين في الاستنباط، وتقوّم عملية الاجتهاد في فهم النص القرآني انطلاقًا من قانون عملي ييسّر سُبل استنباط الأحكام وفق ضوابط لغوية تعدُّ ثمرة الاستدلال؛ لأن بها يحصل الفهم؛ ولذلك نجد الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) – مؤسّس علم المقاصد- يقول "لا تظهر ثمرة الفهم إلاّ في الاستنباط"[3]؛ لذلك فهم الخطاب القرآني يتأسس التعامل معه من جانبين: الفهم الاستنباطي للخطاب، ثم التنزيل العملي الذي يرتبط بمواقع الوجود وفق رؤى تراعي المصلحة، وفقه الواقع، والموازنة وغيرها من أدوات الاجتهاد المقاصدي، يقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) أيضًا "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها،

والثاني: التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها"[4].

فمنهج البناء الأصولي اللغوي يقوم على أساس استجلاء دلالات الخطاب التي تبين للفقيه طرائق التنزيل على آحاد الأدلة، وهو أمر لا يتأتى إلا بفهم هذا الخطاب فهمًا منضبطًا يراعي مقاصد الشريعة الإسلامية انطلاقًا من كلياتها الأساسية إلى جزئياتها المتضمنة في آحاد النصوص، وهذا ما جعل مصنفات ومدونات علم أصول الفقه مثقلة بالمباحث اللغوية، والبلاغية الدلالية، والمعجمية، وهذه المباحث، وإن كان "هدفها فهم النص القرآني فهمًا منسجمًا مع طبيعة اللغة العربية ومعهودها في التخاطب وأصولها في التفسير ومنطقها في البيان دون حجب أو تحريف للنص عن معناه الحقيقي"[5]، فإنها في كثير من الأحيان شكلت محاور للنقاش، والتعقيب، والردود، نتيجة الاختلاف في منهجية الاستنباط وطرق الإعمال، وتحديد الثمرات المستفادة من هذا الاستنباط.

وبما أن الخطاب القرآني يدلّ على أكثر من دلالة بطرق مختلفة، صار لزامًا البحث في دلالة النصوص على معانيها، التي تعدّ "قواعد أصولية لغوية ترسم منهج الاجتهاد في استثمار كافة طاقات النص في الدلالة على معانيه، وهو من أهم البحوث التي يقوم عليها استنباط الأحكام"[6].

ولهذه الأهمية التي يكتسبها البحث في جانب الدلالات اللغوية، وبخاصة طرق دلالة الألفاظ على المعاني التي تعدّ جوهر هذه الدلالات، ويعد مبحثها من المباحث المهمة في أصول الفقه؛ وللأهمية التي يقتضيها ربط هذه الدلالات بمقاصد الشريعة الإسلامية؛ لاستشراف مكامن القوة في الاستنباط الأصولي، ارتأيت أن أتناول هذا الموضوع محاولًا تحقيق الأهداف الآتية:

- تلمّس أثر الفهم المقاصدي في فهم الخطاب القرآني من خلال المنهجية الأصولية التي تناولت الدلالات في إطار مدرستين: مدرسة الجمهور ومدرسة الحنفية، بناء على ما توافقت عليه مناهجهم بخصوص دلالات اللفظ على المعنى.
- بيان الآثار المقاصدية المستفادة من إعمال الدلالات في تفسير الخطاب القرآني وفهمه عمومًا.
- بيان أهمية التقسيم الأصولي اللغوي، وتأثيره على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، انطلاقًا من مبدأ التنوع الدلالي.
- توضيح أوجه الاتفاق، والاختلاف بين منهج المدرستين الرائدتين في مجال علم أصول الفقه، وبيان أثره في توجيه الخطاب القرآني.

ولتحقيق هذه الأهداف، كان لابد من وضع اليد أوّلًا على التصور الدلالي للمدرستين بخصوص دلالة اللفظ على المعنى، وبيان أهمية هذا التقسيم، وأوجه التوافق بين منهج المدرستين، انطلاقًا مما سطّر في أصول الفقه؛ ليتم بعد ذلك توضيح المقاصد العامة من هذا التقسيم، والتنوع؛ لذلك تأتي الدراسة في مبحثين اثنين:

المبحث الأول: يتناول مفهوم الدلالات عمومًا، وأهمية التقسيم الأصولي لدلالة اللفظ على المعنى ومقاصده العامة.

والمبحث الثاني: يرصد الآثار المقاصدية لدلالات اللفظ على المعنى في فهم الخطاب القرآني

من خلال تخصيص مطلب مستقل لكل دلالة مع بيان أوجه التوافق بين المدرستين بخصوصها.

خاتمة خصصتها لبيان أهم النتائج، والتوصيات

فأقول وبالله التوفيق

المبحث الأول: مفهوم الدلالات وأهمية التقسيم الأصولي لدلالة اللفظ على المعنى

لا شك في أن من أهمّ الطرق الموصلة إلى العلم "معرفة اصطلاحات أهله"[٧]، وأن المصطلح هو: "اللبنة الأولى من كل علم، بما هو مدار كل علم، به يبدأ، وإليه ينتهي"[٨]، بل إذا شئنا الحقيقة فإن "المصطلح هو العلم، ذلك قول يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم؛ وللعلم الشرعي منها خصوص؛ أي خصوص؛ من حيث ينفرد فيه المصطلح بِمَيْزَاتٍ تجعله أكثر اكتنازًا بما هو تصورات وقضايا وإشكالات"[٩].

ولذلك، سنخصّص المطلب الأول من هذا المبحث لتوضيح مفهوم الدلالة عمومًا من حيث التناول اللغوي، والحدّي للمصطلح وعلاقته بفهم الخطاب، في حين يتحدث المطلب الثاني عن أهمية التقسيم الأصولي لدلالة اللفظ على المعنى ومقاصده العامة.

المطلب الأول: مفهوم الدلالات لغة واصطلاحا

الدلالات في اللغة: جمع دلالة، وهي مصدر لفعل (دلّ) يدل دلالة، وهو من مادة (دلل) التي تدل فيما تدل على الإرشاد إلى الشيء، والتعريف به، ومن ذلك: دلّ عليه يدله على الطريق؛ أي سدده إليه، وفي التهذيب "دللت بهذا الطريق دلالة: عرفته"، ومن المجاز "الدال على الخير كفاعله"[١٠].

وقد ذكر علماء اللغة في لفظ (دلالة) ثلاث لغات: دَلالة ودِلالة ودُلالة بفتح الدال وكسرها وضمها، والفتح أقوى[١١].

فالدلالة في اللغة تأتي بمعنى الهدي، والإرشاد، والإبانة كما تأتي بمعان أخرى.

أما المعنى الحدّي للمصطلح، فتجده عند علماء المنطق يأخذ بعده الإفهامي التمامي للمعنى، فجاء عنهم فيه: "كون اللفظ متى أطلق فهم منه المعنى مثل دلالة "ضرب" على الضرب"[١٢]، أو قالوا عنه: "دلالة اللفظ على تمام ما وضع له"[١٣]، وهو تعريف يغلب عليه طابع الحد المنطقي أكثر من طابع النظر في الاستعمال[١٤]، وجاء في "التعريفات" ضبط دقيق لمفهوم الدلالة، فهو: "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"[١٥]، والشيء هنا هو: "الدال" بحالة الباء للملابسة؛ أي ملتبسًا بحالة، وهي العلاقة بين الدال، والمدلول، من وضع أو اقتضاء طبع أو عقل، والتي هي سبب لانتقال المعنى، وبشيء آخر هي "المدلول" ويعم اللفظ وغيره[١٦].

بينما قصد الأصوليون بالمعنى الحدّي للمصطلح: الدلالة الوضعية اللفظية، جاء في تعريف الزركشي: الدلالة عبارة عن "كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالمًا بوضعه له... ومعناها موجبيته تخيل اللفظ لفهم المعنى"[١٧].

وبذلك تكون الدلالة عند الأصوليين هي: فهم المعنى من اللفظ متى أطلق بالنسبة للعالم بالوضع.

المطلب الثاني: أهمية التقسيم الأصولي لدلالات اللفظ على المعنى ومقاصده العامة

تناول الأصوليون عمومًا دلالات اللفظ على

المعنى انطلاقًا من منهجين مختلفين، يوحّد بينها المنهج التنزيلي للدلالات[18]؛ حيث تظهر ثمرات الخلاف بين المنهجين في طرق توظيف هذه الدلالات، والاستنباط منها؛ لذلك سأحاول في هذا المطلب توضيح منهج الاستنباط بين المدرستين من خلال إعمال دلالات اللفظ على المعنى وأثرها على فهم الخطاب القرآني.

١- أهمية المنهج الأصولي الحنفي في تقسيم دلالات اللفظ على المعنى وأثره المقاصدي العام

تناول الحنفية الدلالة[19] اللغوية في مؤلفاتهم الأصولية بتفصيل كبير، واتفقوا على أن طرق دلالة اللفظ على المعنى، أو بتعبيرهم الدلالة اللفظية[20] أربعة أقسام: عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء، وهي تتناول: الدال بنفسه، والدال بغيره.

والمتتبع للمنهج الأصولي الحنفي وفق هذا التقسيم قد لا يتضح له جليًا الأثر المقاصدي للاستنباط من خلال إعمال هذا المنهج، بيد أن الرجوع للفروع الفقهية، وربطها بالكلّيات الأساسية التي جاءت بحفظها الشريعة الإسلامية بل وعقل معانيها بناء على تلك التصورات، والمبادئ اللغوية يكرّس أهمية المنهج الحنفي في فهم وعقل معاني الخطاب القرآني، فمنهج مدرسة الحنفية "يتّجه إلى استنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية التي قررها أئمتهم، وجعلوا القاعدة الأصولية منسجمة مع الفرع الفقهي"[21]؛ لذلك لابد من ربط الفروع بالأصول لفهم الأثر المقاصدي.

وتظهر أهمية المنهج الحنفي وآثاره المقاصدية في تنوع زوايا العمل الدلالي، فقد تميز منهجهم في الاستنباط من النص القرآني باعتماد أربع زوايا مختلفة، بوصف أن دلالة اللفظ على الحكم، إما أن تكون ثابتة بنفس اللفظ أولًا، فإن كانت ثابتة بنفس اللفظ، فهي إما أن تكون مقصودة من نفس الخطاب فتكون "دلالة العبارة"، أو تكون غير مقصودة بالخطاب فتكون "دلالة الإشارة"، أما إذا كانت الدلالة ثابتة بغير اللفظ، فتكون إما دالة على مسكوت عنه يفهم بمجرد فهم لغة الخطاب فتكون "دلالة النص"، أو تكون دلالة على لازم يتوقف صدق لفظ الخطاب أو صحته شرعًا أو عقلاً فتكون "دلالة الاقتضاء". فهذه هي طرق دلالة اللفظ على المعنى عند الحنفية، وهي: "ضابطة لطرق فهم بعض النصوص القرآنية، والنبوية"[22].

وتجدر الإشارة أن مقصود الحنفية من النص الذي يضيفون إليه الدلالة، فيقولون: عبارة النص، إشارة النص، دلالة النص، اقتضاء النص: "كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب، والسنة، سواء أكان ظاهرًا أم مفسرًا، أم نصًا أم حقيقة أم مجازًا، خاصًا أكان أم عامًا، وصفًا منهم للغالب؛ لأن عامّة ما ورد من صاحب الشرع نصوص"[23].

فهذا التنوع الدلالي في المنهج الحنفي يسهم في سبر خبايا الخطاب واستكناه مدلولاته، وعقل معانيه، وهو منهج يلتقي مع منهج الجمهور في مناهج الاستنباط الخاصة بدلالة اللفظ على المعنى، فدلالة العبارة عند الحنفية يقابلها دلالة المنطوق الصريح عند الجمهور غير أنها أوسع عند الحنفية، فتشمل المطابقة، والتضمن، والالتزام بينما تشمل فقط المطابقة، والتضمن عند الجمهور، ودلالة الإشارة هي نفسها نوع من دلالة المنطوق غير الصريح عند المتكلمين، ودلالة النص يقابلها مفهوم الموافقة بنوعيه الأولى،

والمساوي أو فحوى الخطاب ولحن عند الجمهور، ودلالة الاقتضاء، نجدها في منهج الجمهور نوع من دلالة المنطوق غير الصريح، أما دلالة الإيماء عند الجمهور فتدخل عند الحنفية ضمن دلالة العبارة؛ لأن الإيماء إلى معنى، والمعاني مقصود للمشرع أو المتكلم ولأنها من باب دلالة الالتزام[٢٤].

أما دلالة المخالفة فشكّلت منهجًا مخالفًا لما سار عليه المنهج الأصولي اللغوي الحنفي، وعملوا على ردّ العمل بها بما ثبت لهم من الأدلة، وناقشوا أدلة الجمهور المثبت لها، وسوّغوا موقفهم إزاء بعض الأحكام التي تلتقي مع الأحكام التي قال فيها الجمهور بمفهوم المخالفة، بأنها بُنيت على دليل آخر، وبأنه لا يوجد في كلام العرب كلمة تدل على حكمين متضادين[٢٥]، كما اعتبروا القول به يؤدي إلى معنى فاسد لا يقرّه الشرع، ويمثلون لهذا القول بنصوص كثيرة، منها قول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ﴾ (التوبة:٣٦) فقالوا "لو اعتبر مفهوم المخالفة هنا؛ لثبت عدم النهي عن الظلم في غير الأشهر الأربعة، فلا يدل إذًا على إباحة ذلك في غير هذه الأشهر"[٢٦]، إلى غير ذلك من الأدلة التي ردّوا بها العمل بهذه الدلالة.

غير أن هذه الاستدلالات نوقشت من طرف المثبتين لدلالة مفهوم المخالفة، الذين لم يتركوا العمل بهذه الدلالة عبثًا بل قيدوه بشروط وضوابط تخدم مقاصد الشريعة وترعى تلك المصالح التي بثّها الشرع الحكيم في خطابه.

٢- أهمية منهج جمهور الأصوليين في تقسيم دلالة اللفظ على المعنى وأثره المقاصدي العام

قسّم الجمهور – المالكية، والشافعية، والحنابلة- طرق دلالة اللفظ على الحكم إلى قسمين رئيسين: المنطوق، والمفهوم، وبيّنوا أن الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحًا، وتارة من جهته تلويحًا، فالأول يسمّى دلالة المنطوق، والثاني يسمى دلالة المفهوم، والمنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح، والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.

وقد جعلوا جميع الدلالات اللغوية تتمحور حول دلالتي المنطوق، والمفهوم، كدلالتي الأمر، والنهي، من حيث الدلالة على الحكم، وكدلالتي النص، والمجمل، والظاهر، والمؤول من حيث الدلالة على متعلق الحكم[٢٧]، وغيرها من الدلالات التي توضح معاني إعمال مقاصد الشريعة الإسلامية من خلال المنهج الاستنباطي القائم على أساس فهم مقصود الخطاب القرآني.

وهذا المنهج الذي درج عليه أكثر الأصوليين، تناول مفاهيم لغوية كثيرة ومباحث شائكة، كان من أهمها مفهوم المخالفة الذي عرف جدالاً كبيرًا بين الأصوليين عامة، وبين الجمهور، والحنفية خاصة، بل وشكلت المناقشات، والردود التي بنيت بين الفريقين حيزًا كبيرًا من الدرس الأصولي اللغوي، أسهمت -هذه المناقشات- في توضيح الرؤى، والتصورات حول منازع الفريقين بل وأثمرت آليات علمية للاشتغال، جعلت منهج الجمهور في الأخذ من هذه الدلالات يتقيّد بشروط وضوابط

مناهج الأصوليين في تقسيم دلالة اللفظ على المعنى: وأثره على الفهم المقاصدي لخطاب القرآن

تعين المشتغل بالدرس الأصولي، والفقهي على فهم الخطاب الشرعي، والاستنباط منه وفق منهج سليم، يضع لبنات أساسية في مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية، فلم يترك الأصوليون العمل بمفهوم المخالفة عبثًا ، أو يرجع لهوى الفقيه، بل عملوا على تقييده -كما سبقت الإشارة- بشروط تحدّد ظروف العمل به، وتعين على ضبط الاعتداد به، فإذا تخلف أحد هذه الشروط حمل القيد على الفائدة المرادة منه؛ لا على نفي الحكم عند انتفائه، رعاية لما جاء به الخطاب من مصالح وتحقيقًا لها، وتأسيسًا لمنهج سليم في الاستنباط.

وهذه الشروط في مجملها ترجع عندهم إلى شرطين رئيسين[28]:

أ – ألا يعارض المفهوم منطوق.

ب – ألا تظهر للقيد فائدة أخرى، غير بيان التشريع.

أما الشرط الأول: فيتضمن أمرين:

١ – ألا يعارض العمل "بمفهوم المخالفة" دليل شرعي خاص في المسألة نفسها، فإنه يقدم عليه؛ لأن الدليل منطوق به في المسألة، فيكون المنطوق أقوى منه؛ لكن بشرط التساوي في الخصوص، والعموم: "فالنطق إنما يقدم على الدليل إذا كان مثله في الخصوص، والعموم، أما إذا كان عامًا وكان الدليل خاصًا ، وجب تقديم الدليل؛ لأنه استعمال لهما جميعًا"[29]، وإعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما كما يقولون (...) وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (النساء: ١٠١) فإنه يدل بمنطوقه على جواز القصر في حال الخوف، وبمفهومه على عدم جوازها في حال الأمن؛ لكن هذا المفهوم متروك بالدليل الخاص على جواز ذلك في حال الأمن فيما يروى عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: اقتصار الناس الصلاة اليوم، وإنما قال الله عز وجل: ﴿ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (النساء: ١٠١) فقد ذهب ذلك، فقال: عجبت مما عجبت منه، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ"[30].

٢ – أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه، وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة لا مخالفة[31]؛ لأن الثابت بالموافقة ثابت بالمنطوق، ومفهوم المخالفة مفهوم من النص فحسب.

الشرط الثاني: ألا تظهر للقيد فائدة أخرى.

ومن هذه الفوائد:

١- ألا يكون القيد قد جاء لبيان الأعم الأغلب المعتاد، مثل قوله تعالى: ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ﴿٢٣﴾ ﴾ (النساء: ٢٣)، فإن الغالب كون الربائب في الحجور، ومن شأنهن ذلك، فقيد به وذلك لأن حكم اللاّتي لسن في الحجور بخلافه[32].

٢- ألا يكون القيد قد جاء جوابًا لسؤال؛ ولا لحادثة بخاصة بالمذكور[33]، مثل أن يسأل إنسان خاصة رسول الله صلى الله عليه وسلم هل في الذهب المخزون زكاة؟ فيجيبه النبي صلى الله عليه وسلم في الذهب المخزون زكاة. فهذا لا يدل على أن الذهب غير المخزون- المتداول-

ليس فيه زكاة[31].

٣- ألا يكون القيد قد جاء لتهويل الحكم وتفخيم أمره، كما في قوله تعالى: ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، وقوله سبحانه: ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٤٠)، فإن ذلك لا يشعر بسقوط الحكم عمن ليس بمحسن ولا متق[35]، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ (البقرة: ٦١)، فقوله بغير الحق لا يعني قتلهم بالحق، فالغرض من القيد: "تعظيم للذنب الذي أتوه"[36].

٤- ألا يكون القيد قد ذكر لأجل الامتنان؛ لا للتقييد، كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ (النحل: ١٤)، فالتقييد بالطراوة لا يدل على منع أكل ما ليس بطري[37].

٥- ألا يكون القيد قد ذكر لأجل موافقة الواقع، كقوله تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران: ٢٨). وكما قال الواحدي وغيره نزلت الآية في قوم من المؤمنين، والوا اليهود[38]، ناهيةً عن نفس الصورة الواقعة من غير قصد التخصيص بها[39].

٦- ألا يكون القيد للتأكيد، والمبالغة، كقوله تعالى: ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ (التوبة: ٨٠)، ذلك بأن التقييد بالسبعين خرج مخرج التأكيد، والمبالغة في عدم الغفران للمنافقين، فلا يدلّ على أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا زاد على السبعين ينفعهم، بل المراد أن استغفاره لهم لا ينفعهم ولو بلغ منتهى العدد[40].

وبهذه الضوابط، والشروط التي توافقت عليها آراء وتطبيقات جمهور الأصوليين تتبين الأهمية البالغة التي راعاها هؤلاء قصد الوصول إلى منهج إفهامي واضح للخطاب الشرعي، يمكّن من استيعاب قضايا النص، وتحديد زوايا العمل به، ويبرز أهمية المنهج الأصولي الذي درج عليه الجمهور في تقسيمهم لدلالة اللفظ على المعنى، ويؤكد أن إلغاء العمل بهذه الدلالة يؤدي إلى إلغاء زاوية من زوايا دلالات اللفظ على المعنى، والعمل بالدليل خير من إهماله؛ لما يترتب عنه من قضايا جوهرية مهمة.

-طرق دلالة اللفظ على المعنى عند الأصوليين (الجمهور – الحنفية)

الحنفية	دلالة العبارة (المطابقة- التضمن- الالتزام)	دلالة الإشارة: (إشارة واضحة-إشارة خفية)	دلالة النص أو دلالة الدلالة	دلالة الاقتضاء (المضمر لصدق الكلام- لصحة الكلام شرعًا)	
الجمهور	المنطوق الصريح (المطابقة –التضمن)	المنطوق غير الصريح (اقتضاء-إيماء-إشارة)	مفهوم الموافقة (فحوى الخطاب-لحن الخطاب)	دلالة الاقتضاء (المضمر لصدق الكلام-لصحة الكلام عقلاً-لصحة الكلام شرعًا)	دلالة مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب

المبحث الثاني: دلالات اللفظ على المعنى وأثرها على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني

بالنظر إلى توافق منهج المدرستين في كثير من مباحث الدرس الأصولي اللغوي، المرتبط أساسًا بزاوية دلالة اللفظ على المعنى، بوصفها مناهج للاستنباط اختلفت بشأنها تسميات الأصوليين، ولكن توحّدت رؤى التنزيل، فإني سأقتصر هنا على تلك الدلالات التي توافق عليها المنهج الأصولي عمومًا، مخصّصًا مطلبًا مستقلاً لكل منها، وهي كالآتي:

- دلالة العبارة ويقابلها عند الجمهور دلالة المنطوق الصريح
- دلالة الإشارة وهي منهج مشترك بين المدرستين
- دلالة النص ويقابلها عند الجمهور دلالة الموافقة الأولى، والمساوي
- دلالة الاقتضاء وهو منهج مشترك أيضًا بين المدرستين
- دلالة مفهوم المخالفة - عند جمهور الأصوليين-.

المطلب الأول: دلالة مفهوم العبارة أو المنطوق الصريح وأثرها على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني

١-مفهوم العبارة أو المنطوق الصريح في الدرس الأصولي: العبارة لغة تفسير الرؤيا كما جاء في القاموس: "عبر الرؤيا عبارة وعبارة وعبرها: فسرها وأخبر بآخر ما يؤول إليه أمرها"[١١]، فسمّيت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات؛ لأنها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور، كما أن المعبر يفسر ما هو مستور، وهو عاقبة الرؤيا؛ لأنه تكلم عما في الضمير"[١٢]، ويطلق أصوليو الحنفية على هذه الدلالة: "عبارة النص"؛ أي المعنى الحرفي للنص"[١٣].

قال السرخسي (ت٤٨٣هـ) معرّفًا هذه الدلالة: "الثابت بالعبارة ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له"[١٤]؛ ذلك أن "النص الشرعي – أو القانوني-يجب العمل بما يفهم من عبارته أو إشارته أو دلالته أو اقتضائه؛ لأن كل ما يفهم من النص بطريق من هذه الطرق الأربعة هو من مدلالات النص، والنص حجة عليه"[١٥].

فالمراد بعبارة النص القرآني صيغته المكونة من مفردات آياته، ويكون هو المقصود من سياقه "فمتى كان المعنى ظاهرًا فهمه من صيغة النص، والنص سيق لبيانه وتقريره ...فدلالة العبارة هي دلالة الصيغة على المعنى المتبادر فهمه منها، المقصود من سياقها، سواء أكان مقصودًا من سياقها أصالة أم مقصودًا تبعًا"[١٦]. فالعبارة عندهم إذًا هي "دلالة اللفظ على حكم ما ذكر في الكلام ونطق به، سواء أكان هذا المدلول كل المعنى الذي وضع له اللفظ أم جزأه أو لازمه"[١٧].

وقد تناول جمهور الأصوليين هذه الدلالة ضمن إطار دلالة المنطوق[١٨]، وعدوها من المنطوق الصريح، وقالوا في تعريف هذه الدلالة: "ما دل عليه اللفظ في محلّ النطق"[١٩].

فسواء قلنا دلالة العبارة أو دلالة المنطوق الصريح، فالمقصود هو ما دلّ عليه اللفظ نطقا وكان مقصودًا من الخطاب، يفهم كل عارف أنه المعنى المتبادر، والمراد بالقصد.

٢- الأثر المقاصدي لدلالة العبارة أو المنطوق الصريح: هذه الدلالة تؤسّس لمعاني مقاصدية حين تستنبط القصد من الخطاب القرآني بوضوحه وسياقه الأصلي؛ ليتناول الفقيه منهج التنزيل الواقعي على قضايا الناس بكيفية سليمة، فمعرفة قصد المتكلم من كلامه هي غاية المجتهد، والمفسّر، والأصولي، والفقيه وغير هؤلاء ممن انبرى لعملية الاجتهاد، والاستنباط، وهذه الدلالة تؤسّس لهذا المنهج من خلال السياق القرآني بل أغلب المعاني، والحِكَم المبثوثة في الخطاب القرآني يمكن استنباطها من خلال هذه الدلالة؛ أي أنها مقصودة بالأصالة، وإن ظهرت بعض المعاني بالتبع فلأن التأسيس لها كان بالأصالة وبالقصد الأول من الكلام، قال ابن القيم(ت٧٥١هـ) رحمه الله:"إن دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية، فالحقيقية: تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه وجودة فكره وقريحته وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك"[٥٠].

وبما أن الخطاب القرآني تبيّن بالاستقراء الكامل لنصوصه أن أحكامه جاءت لتأمين أحد المصالح أو دفع أحد المفاسد أو لتحقيق القصدين معًا، جلب المصلحة ودفع المضرة، وأنه ما من مصلحة في الدنيا والآخرة إلا وقد رعاها المشرّع بخطابه وبينها ووجّه إليها مدارك الناس بالتعليل المباشر الصريح أو بالفهم الإشاري البليغ، أو بالاجتهاد في الفهم أو التنزيل، "وأن الله تعالى: لا يفعل الأشياء عبثًا في الخلق، والإيجاد، والتهذيب، والتشريع، وأن النصوص الشرعية في العقائد، والعبادات، والمعاملات المالية، والعقوبات وغيرها، جاءت معلّلة بأنها لتحقيق المصالح ودفع المفاسد"[٥١]، فإن الدلالات اللغوية في عمومها تؤسّس لهذا القصد، وتبين هذا المعنى، فآليات الاستنباط من النصوص كلها مناهج مقاصدية، تربط النص بغايته وحِكمته، وتسعى لمراعاة المصالح سواء من حيث الاعتماد على دلالة معينة أو تقديمها لدلالة أخرى أقوى منها عند التعارض، بل إن ترجيح أصل لغوي على أصل آخر، يتضمن معاني مقاصدية، في وصف ما يحقق هذه المصلحة أو يدفع تلك المفسدة، ومن ثمّ، فإن تبيين الأثر المقاصدي للاستنباط من دلالة العبارة يُفهم هذه المعاني، فامتثال الأوامر واجتناب النواهي التي جاء بها الخطاب القرآني بصيغها المعروفة، والمعهودة، تحقق في الامتثال بها تلك المصالح في العاجل، والآجل، فـ"الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد"[٥٢]، فقول الحق سبحانه: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ ﴿٣٢﴾ ﴾ (الإسراء:٣٢)، نصّ بعبارته ومنطوقه على اجتناب هذه الفاحشة التي لا يحقق إتيانها إلا مفاسد عظيمة، وقوله سبحانه أيضًا: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ ﴿١١٠﴾ ﴾(البقرة:١١٠)، أمر بما يحقق مصلحة الدنيا، والآخرة للعبد، فالصلاة من أكبر العون على تحصيل مصالح الدنيا، والآخرة، ودفع مفاسد الدنيا، والآخرة، وهي منهاة عن الإثم، ودافعة لأدواء القلوب، و﴿ إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ﴿٤٥﴾ ﴾(العنكبوت:٤٥)، تحقيقًا لهذا المعنى.

وقس عليها باقي الأوامر، والنواهي.

يقول الشاطبي (ت٧٩٠هـ) -رحمه الله تعالى: -: "من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي أو يعمّ

الجهتين معًا، أما جهة المعنى الأصلي: فلا إشكال في صحة وصفها في الدلالة على الأحكام بإطلاق؛ ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك: صيغ الأوامر، والنواهي، والعمومات، والخصوصات، وما أشبه ذلك مجردًا من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول، وأما جهة المعنى التبعي: فهل يصحّ وصفها في الدلالة على الأحكام من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محل تردد؛ ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر..."[٥٣].

وبالرجوع لتداوين الأصوليين، نجدهم يمثّلون لهذه الدلالة، بقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة:٢٧٥)، فيستنبطون منها بدلالة ظاهرة معنيين:

أحدهما: أن البيع ليس مثل الربا.

وثانيهما: حل البيع وحرمة الربا، والتفرقة بينهما[٥٤]، فهما معنيان مفهومان من عبارة النص ومقصودان من سياقه؛ ولكن الأول: مقصود من السياق أصالة؛ لأن الآية سيقت للرد على الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، والثاني مقصود من السياق تبعًا؛ لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منها حتى يؤخذ من اختلاف الحكمين أنهما ليسا مثلين[٥٥].

فإذا كانت الحكمة من تشريع البيع هي التيسير على الناس، ورفع الحرج عنهم سدًّا لحاجاتهم، فإن المنهج الاستنباطي اللغوي الذي اعتمده الأصوليون في فهم الخطاب القرآني كان موضّحًا ومبيّنًا لروح الشريعة، فالاهتمام بالفروع الفقهية الجزئية يستوجب الفهم العقلي لآليات التخاطب، والتنزيل، وهو منهج كرّسه علماء أصول الفقه بخاصة في مجال اعتماد هذه الدلالة.

فالمقصود من ورود النص في المنهج الاستنباطي الأصولي هو التفرقة بين البيع، والربا، ردًّا على من سوّى بينهما، ثم جاء مبينًا حكمًا آخر، وهو حلّية البيع وحرمة الربا؛ ولكن هذا الحكم ليس مقصودًا بالأصل إنّما مقصود بطريق التبع[٥٦] -عند الحنفية-؛ ليتوصل به إلى إفادة الحكم المقصود بالأصالة وتأكيد معناه، وهو ما يحققه البيع من منافع ومصالح للناس، وما يترتب عن الربا من مفاسد ومضار اجتماعية وأخلاقية واقتصادية، جاء في شرح أصول البزدوي (ت٤٨٢هـ): "الحكم الثابت بعين النص؛ أي بعبارته، ما أثبته النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة:٢٧٥) فعين النص يوجب إباحة البيع وحرمة الربا، والتفرقة، فسوّى بين ما هو مقصود أصلي وهو الفرق -أي بين البيع، والربا- وبين ما ليس كذلك -أي ليس بمقصود أصلي بل تبعي- وهو حلّ البيع وحرمة الربا، فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بإشارته"[٥٧].

يترتب عن فهم هذا الأمر، قضايا جوهرية، فبيع العنب للانتفاع به بيع حلال لا إشكال فيه، أما بيع العنب لمن تتجه نيّته لعصره خمرًا، فهنا اختلف التوجيه الفقهي، فأجازه من فهم هذا الخطاب فهمًا ظاهريًا، منهم الإمام الثوري مستدلاً بالآية؛ لأن هذا بيع أيضًا وليس ربا، والأصل في المعاملة أنها حلال، أما قول جمهور أهل العلم، فالمنع مطلقًا- بشرط التيقن من هذه النية-، بناء على ما فهمه العلماء من منطوق الآية وربطها بالنظر الصحيح الذي يضع الخطاب في إطاره المصلحي أو النفعي، وعصر العنب خمرًا ينافي هذه المصلحة بل يكرّس مفسدة التبايع بما يضر الناس، فكون اللفظ دلّ

بمنطوقه الصريح على نفي المماثلة بين البيع، والربا، فهو يرتب معاني ضمن هذه المماثلة، وهي أن ما يحققه البيع ينافي ما يحقق الربا، فالأول (البيع) يحقّق مصالح ومنافع لأهمية تشريعه، والثاني (الربا) يمثل مفاسد وجب التنبيه عليها.

وهذه الدلالة بهذا الوصف أفادت عند الأصوليين القطع، ما لم تصرفها قرينة إلى الظن، كالتخصيص أو التأويل[58]، وهذا أثر مقاصدي في الاستدلال- مثلها مثل دلالة الإشارة - فالقطع يرتبط بما يحققه الخطاب من مصلحة يقينية، وأما الظن فيرتبط بالاجتهاد في المخصّص أو المقيد أو الاستثناء، وهي آليات لفهم الخطاب القرآني تستلزم رعاية المصلحة في إعمالها، فالحكم المستنبط من قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ قطعي في فرضية الصلاة، وهو استدلال بعبارة النص ومنطوقه، غير أن قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴿٢٢١﴾ ﴾ (البقرة:٢٢١) ظنّي الدلالة في النهي عن نكاح المشركة عمومًا إلا بوجود صفة -الإيمان- وهو الحكم المستنبط من عبارة هذا الخطاب ومن مفهومه أيضًا، فإن هذا نهي، والنهي يدل على تحريم المنهي عنه، والمنع من الإقدام عليه، كما يدل على فساده وعدم الاعتداد به وفسخه إذا وقع.

ولفظ المشركات في الآية جمع معرف بـ"ال" وهو يدلّ على العموم كما يقول الأصوليون يتناول بعمومه اليهود، والنصارى، فإنهم مشركون يدخلون في عموم المشركين الممنوع الزواج منهم، يدل على شركهم:

١ - قوله تعالى: في سورة التوبة: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ ﴾ (التوبة:٣٠-٣١).

٢ - قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ﴿٧٣﴾ ﴾ (المائدة:٧٣).

٣ - قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ﴿١٧١﴾ ﴾ (النساء:١٧١).

وإذا كان لفظ المشركات يعمّ الكتابيات كما فهمه الصحابة وعلماء الأمة من لفظ المشركات، وهم أعرف الناس بلغة العرب، وأعلم بخطاب الشرع ومقاصده، فإن الزواج منهن مقيّد بالإحصان[59] لقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ ﴿٥﴾ ﴾ (المائدة:٥)، بعد أداء الصداق الشرعي؛ ليتدخل الاجتهاد في قضية التنزيل المقاصدي للخطاب القرآني بالنظر في تخصيص عبارته أو منطوقه[60].

وبذلك تظهر تلك الأبعاد المقاصدية التي يحققها العمل بدلالة العبارة أو المنطوق الصريح، سواء من حيث رعاية المنهج أو من حيث التنزيل العملي للخطاب القرآني.

المطلب الثاني: دلالة الإشارة وأثرها على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني

١-مفهوم دلالة الإشارة عند الأصوليين: دلالة

الإشارة، أو: "إشارة النص" هي: "ما لم يكن السياق لأجله؛ لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ، من غير زيادة فيه ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز"[٦١]، ونظيره في المحسوس أن ينظر الإنسان إلى الشخص وهو مقبل عليه، ويدرك آخرين بلحظات بصره يَمْنَةً وَيَسْرَةً، وإن كان قصده رؤية المقبل عليه فقط[٦٢]، فهي تحتاج إلى تأمل وتدبر.

وقد عرفها البزدوي من الحنفية فقال: "والاستدلال بإشارة هو العملُ بما ثبت بنظمه لُغةً لكنه غيرُ مقصود ولا سِيقَ له النَّصُّ؛ وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة"[٦٣].

فتعريف البزدوي: "قد أوضح الاستدلال بالإشارة من حيث يطلبها المجتهد ويتخذها طريقًا لاستنباط الأحكام الشرعية، والاستدلال بها على المعاني المُفادة من النصوص القرآنية، والنبوية، فقد نظر إلى الإشارة لا بوصفها مفهومًا بالإشارة من النص، وإنما بوصفها وسيلة وطريق للمجتهد؛ لكي يدرك الأحكام التشريعية من مظانها"[٦٤].

وقد قسمها بعض أصوليي الحنفية بناء على وجه فهم الخطاب القرآني منها، إلى:

- دلالة إشارية واضحة. - دلالة إشارية خفية.

دلالة الإشارة الواضحة، تحتاج "إلى تأمل وتفكر دون أن تكون خفية على أحد من أهل العلم ممن توفرت فيهم معرفة الوضع اللغوي، والملكة الفقهية التي تدرك بثاقب بصرها الأحكام التشريعية التي كانت مقصودة من السوق، وهي التي تسمى الدلالة الإشارية"[٦٥].

أما دلالة الإشارة الخفية، "فلا تتضح لكثير ممن أدركوا الوضع اللغوي أو الاستنباط الشرعي للأحكام من مظانها النصية بطريق غير مسوق له اللفظ"[٦٦].

ودلالة الإشارة تحدث عنها جمهور الأصوليين ضمن دلالة المنطوق غير الصريح، وعرفوها بأنها "ما لم يوضع اللفظ له، بل يلزم مما وضع له فيدل عليه بالالتزام"[٦٧]، وهو إما دلالة اقتضاء أو إيماء أو إشارة.

٢- الأثر المقاصدي لدلالة الإشارة: الفهم الأساس لدلالة الإشارة يقوم على دقة النظر، فما يرد بنص الخطاب القرآني ويشار إليه فيه "قد يحتاج فهمه إلى دقة نظر ومزيد تفكير، وقد يفهم بأدنى تأمل"[٦٨]، وهو يوافق ما أكّده غير واحد من علماء المقاصد عندما تحدثوا عن النظر، والتدبر في فهم خطاب القرآن الكريم، بوصفه المنهج الرئيس في توجيه هذا الخطاب التوجيه السليم؛ للحاجة إليه في تفسير الآيات القرآنية وتوضيح معانيها وتنزيلها على واقع الناس، "فمقاصد القرآن الكريم وأسراره لا تنكشف ولا تتضح إلا بالتدبّر الصحيح العميق، مع التفكر في معاني النص ومدلولاته ودقّة التأمل وطول النظر فيه"[٦٩].

فالنظر هو الفكر المترتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم، وهو معنى من معاني العناية بمقاصد الشريعة الإسلامية، قال القاضي أبو بكر الباقلاني -فيما نقل عنه-: "النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا أو ظنًا، وهو مطرد في القاطع، والظني"[٧٠].

فالنظر بدلالة الإشارة تأمل وتدبر في الخطاب بفهم رصين، يرتبط بفهم قواعد اللغة العربية التي نزل بها القرآن ويرتبط بفهم مقاصدي ثمره التأمل، والتدبر، وقد تحدث الشاطبي (ت٧٩٠هـ)

رحمه الله عن شروط فهم الخطاب القرآني بالنظر الإشاري الذي لا يفضي إلى الهوى الباطني الإشاري، بل إلى الاجتهاد المقاصدي الرصين، واشترط له شرطين: "أحدهما: أن يصحّ على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية، والثاني: أن يكون له شاهد نصًا أو ظاهرًا في محلّ آخر يشهد لصحته من غير معارض، فأما الأول فظاهر من قاعدة كون القرآن عربيًا، فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربيًا بإطلاق ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدلّ عليه وما كان كذلك فلا يصحّ أن ينسب إليه أصلًا، إذ ليست نسبته إليه على أن مدلوله أولى من نسبة ضدّه إليه ولا مرجح يدل على أحدهما فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم، والأدلة المذكورة في أنّ القرآن عربي جارية هنا، وأما الثاني فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر، أو كان له معارض صار من جملة الدعاوي التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء وبهذين الشرطين يتبيّن صحة ما تقدم أنه الباطن"[٧١].

وهذا البيان من الإمام الشاطبي رحمه الله؛ لم يكن غائبًا عند من سبق من العلماء، بل وجدناهم يتناولون قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ﴿٨﴾ ﴾ (الحشر:٨)، وفق هذا المنهج، ويستنبطون من خلال دلالة الإشارة ما يبين هذا الأثر المقاصدي، فعبارة النص القرآني يفهم منها "نصيب من الفيء"[٧٢] لهم؛ لأن سياق الآية لذلك، كما قال تعالى: في أوّل الآية: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴿٧﴾ ﴾ (الحشر:٧)."[٧٣]، ويفهم من إشارته أن هؤلاء المهاجرين صاروا فقراء بعدما أخرجوا من ديارهم بغير حق، وزال ملكهم عن أموالهم باستيلاء الكفار عليها أوّلاً، وبوصفهم بالفقراء مع أنهم كانوا من أغنياء مكة، فوصفُهم بأنهم فقراء "يستلزم أن لا تكون أموالهم باقية على ملكهم، فهذا حكم لازم لمعنى لفظي في الخطاب، وغير مقصود من سياق النص"[٧٤]، وهذا المعنى يثبت بالمدلول اللغوي الإشاري بعد التأمل، ذلك "أن حقيقة الفقير هو من لا يملك شيئًا لا من بعدت يده عن المال؛ لذلك كان ابن السبيل غني حقيقة، وإن بعدت يده عن المال؛ لثبوت الملك"[٧٥]، فقد كانت لهم ديار وكانت لهم أموال؛ ولكن أخرجوا منها، ولم يبق منها شيء، فإن كان الأنصار قد واسوهم ببعض أموالهم وقاسموهم في ممتلكاتهم، فإن هؤلاء المهاجرين؛ لم ينزلوا عن بعض أموالهم، بل تركوها كلها "أموالهم، وديارهم، وأولادهم، وأهلهم، فصاروا فقراء بعد إخراجهم من ديارهم وأموالهم، ومن يخرج من كل ماله وداره، ويترك أهله وأولاده لا يكون أقل تضحية ممن آثر غيره ببعض ماله، وهو مستقر في أهله وداره، فكأن الله عوضهم بهذا الفيء عما فات عنهم"[٧٦]، غير أن الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ) لم يعمل بهذا المفهوم المستنبط من دلالة الإشارة؛ حيث قال بعدم زوال أملاكهم عما خلّفوا في دار الحرب[٧٧]، ووجه استدلاله أن الخطاب القرآني سمّاهم فقراء ولم يسمّهم أبناء السبيل، وهو اسم لمن له مال في وطنه، وهو بعيد عنه ويطمع أن يصل إليه، وأنهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطّنوا بها، وانقطعت

أطماعهم بالكلية عن أموالهم، فلم يستقم أن يسمّوا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات أموالهم بالكلية، وإن كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزًا كأنه لا مال لهم أصلاً"، فتبين أن أصل الخلاف يعود إلى فهم المعنى المراد من لفظ الفقراء في الخطاب[٧٨]، فإخراجهم من ديارهم تأسّس على عدوان ظالم وإكراه بيّن، وبعدهم عن أموالهم لم يكن برضى منهم، يقول السرخسي- من الحنفية- وهو يبرّر أسباب الاختلاف في هذا الحكم: "ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان، فعرفنا أنه ثابت بإشارة النص؛ ولكن لما كان لا يتبين ذلك، إلا بالتأمّل اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل"[٧٩]، فالحكم الثابت في محل السكوت هنا هو حكم لازم للحكم الثابت في محل النطق "فمعرفة حكم محل النطق يلزم منه معرفة حكم محل السكوت، من غير حاجة للانتقال من محل النطق إلى محل السكوت، والاستعانة بوسائط تحقيق ذلك الانتقال"[٨٠]، فوصف من يستحق الفيء بالفقير هنا يستلزم ألا تكون أمواله باقية على ملكه عقلاً، وإن كان هذا المِلك -زال عنه- كرهًا وبدون رضى منه، وهذا حكم لازم لمعنى لفظي في النص، يعيننا عقل معانيه على تأسيس جملة أحكام من خلال فهم أوجه استنباط الأصوليين من دلالة الإشارة التي أفادت بالتأمل في الخطاب هذا المعنى؛ ليتمّ تنزيلها على قضايا أخرى لها نفس المعنى، مادامت عناية الخطاب الشرعي متوجهة إلى رعاية الأسباب المؤدية إلى زوال الملك عن المهاجرين.

فمقاصد القرآن الكريم وأسراره لا تنكشف ولا تتضح إذن إلا بالفهم الصحيح، والتدبر العميق في المعاني اللازمة-كما قال الإمام الشاطبي-، بقي أن يشمر عن ساعد الجد ليتوصل إلى كنه الخطاب القرآني بوساطة الدلالات التي تعين على هذا الفهم، ومنها دلالة الإشارة هنا، ففي قوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ (الأحقاف:١٥)، استنبط الأصوليون حكمين أحدهما ثابت بالعبارة، وهو ظهور المنّة للوالد على الولد، والثاني بدلالة الإشارة وهو أن أقلّ مدة الحمل ستة أشهر؛ لأن مدة الرضاعة حولان كاملان؛ لقوله تعالى: ﴿ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ ﴾ (لقمان:١٤)، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾ (البقرة:٢٣٣)، فيبقى للحمل ستة أشهر، وهو أقل مدة الحمل، فـ"يلزم من وصف الآيتين معًا أن تكون مدة الحمل وحدها ستة أشهر، من مدلول إشارة النص"[٨١].

ولقد خفي هذا الحكم على كثير من الصحابة، واختص به عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنه، فلما ذكره لهم قبلوه منه[٨٢]؛ لأن المعنى المستنبط لا يدرك بالعقل، والنظر المبني على الإلحاق بالعلة، ولا صار قياسًا، وإنما يدرك بالمدلول اللغوي الإشاري غير المقصود، المبني على التأمل في المعاني؛ لذلك قال السَّرَخْسي: "فهم مثل هذه الإشارات من كمال قوة الذكاء وصفاء القريحة؛ ولهذا يختص بفهمها الخواص، وتعدّ من محاسن الكلام البليغ"[٨٣]؛ بل إن هذا الحكم استطاع الإجابة عن العديد من القضايا الفقهية، والنوازل المرتبطة بأقلّ مدة الحمل، كان من شأن إغفال الاستدلال بهذه الدلالة وضع الناس في الضيق، والحرج، وهدم بنيان الأسرة وكيانها،

والواقع يثبت أهمية الاستدلال بدلالة الإشارة، وما أثمرته من مدارك مقاصدية استطاع المجتهدون أن يعوا من خلاله الخطاب القرآني، ويدركوا تلك المعاني البلاغية التي بثها الله في آياته، وقد روي أن عثمان قد أتى بامرأة قد ولدت لستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحدّ، فقال له علي -رضي الله عنه: ليس ذلك عليها، قال الله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ﴾ وقال تعالى: ﴿ ۞ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴿٢٣٣﴾ ﴾ فالرضاع أربعة وعشرون شهرًا، والحمل ستة أشهر، فرجع عثمان عن قوله ولم يقم عليها الحد[٨٤].

وتظهر ثمار الفهم السليم للخطاب القرآني في إطاره المقاصدي، من خلال الاستنباط الإشاري في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٣﴾ ﴾ (البقرة:٢٣٣)، فهذه الآية فيها إشارات جليلة تفهم بالتأمل في معاني الخطاب[٨٥]، ومنها: وجوب نفقة الابن على والده، المشار إليها بلام التخصيص، وأن الأب بهذا المعنى يحقّ له "عند احتياجه أن يتملّك بغير عوض من مال ابنه ما يسدّ به حاجته؛ لأن ولده له فمال ولده له"[٨٦]، وهذا المعنى يرفع الحرج عن الآباء في الأخذ من مال ولده عند الحاجة، وعند الضيق، فقد اقترن مقصود الآية بوصف الأب بأنه: (مولود له)، وهذا الوصف يشير إلى أنه علّة في اختصاصه بالإنفاق على ولده، ويشير بالتأمل بـ"وجوب نفقة الأولاد على الوالد لضعفهم واحتياجهم"[٨٧].

وهي معاني لا يمكن فهمها إلا بالتأمل في كنه الخطاب القرآني؛ ليتم الاستفادة من مدارك العقل البشري في فهم الخطاب القرآني وفق ما جاء به هذا الخطاب من تحقيق للمصالح ودفع للمضار.

المطلب الثالث: دلالة النص أو مفهوم الموافقة وأثرها على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني

١ -مفهوم دلالة النص أو مفهوم الموافقة عند الأصوليين: دلالة النص وتسمّى أيضًا عند الأحناف "دلالة الدلالة" سميت بذلك؛ لأن الحكم يؤخذ من معنى النص لا من لفظه، وسماها بعضهم: "فحوى الخطاب"؛ لأن فحوى الكلام هو معناه"[٨٨].

قال عنها البزدوي: "هي ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادًا ولا استنباطًا"[٨٩].

وفي فهم الكمال بن همام صاحب التحرير، هي: "ما دلّ على حكم منطوق لمسكوت لفهم مناطه بمجرد فهم اللغة"[٩٠].

وفي التعريفين السالفين، يتبين المعنى المقصود عند أصوليي الحنفية من الاستنباط بدلالة النص، وهو أن "دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى، فمن حيث إنه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا إشارة، ومن حيث إنه يثبت بمعنى النص لغة لا رأيًا واجتهادًا لوضوحه سميناه دلالة لا قياسًا"[٩١].

وهي المقصودة بدلالة الموافقة عند جمهور الأصوليين، وعرفوها بـ "أن يكون المسكوت عنه موافقًا في الحكم للمذكور"[٩٢]، ويسمّونها أيضًا: فحوى الخطاب ولحن الخطاب[٩٣].

فحوى الخطاب: إذا كان "هذا المفهوم أولى"[٩٤] من المنطوق كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴿٢٣﴾ ﴾ (الإسراء:٢٣)، فإنه يدل على تحريم

التأفف، وكذلك على تحريم الضرب من باب أولى.

لحن الخطاب: إذا كان مساويًا[95] كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗا ۝١٠ ﴾ (النساء:١٠)، دلت الآية بمنطوقها على حرمة أكل أموال اليتامى ظلمًا، ودلت بمفهومها على تحريم إحراقها وتبديدها، والأكل مساوٍ للإحراق في الحكم.

ويلاحظ في التعاريف السابقة أنه مع اتفاق منهج المدرستين في المعنى من حيث موافقة المسكوت للمنطوق في الحكم أو أولويته منه، فإن منهج الحنفية كان أدق من حيث إضافة قيد فهم المعنى المناسب لحكم المنطوق دون النظر الاستنباطي بالرأي، وفائدة هذا القيد تمييز الفهم الدلالي بمفهوم الموافقة عن القياس الذي لا يدركه إلا المجتهد.

٢- الأثر المقاصدي لدلالة النص: جاء في كشف الأسرار: "اعلم أن الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وإنما نعني به معنى ظاهرًا يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل، حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة"[96].

وهي بهذا المعنى (دلالة النص) يشترك المسكوت فيها مع المنطوق بعلّة جامعة بينهما يمكن فهمها واستنباطها من الخطاب باللغة العربية دون حاجة إلى النظر أو الاجتهاد، بخلاف العلّة في القياس فإنها لا تعرف باللغة، وإنما يتوصل إليها بالاجتهاد ودقة النظر أو النص عليها في الكتاب أو السنة أو الإجماع عليها؛ ولهذا التقارب الواضح بين الأصلين حصل الخلاف بين الأصوليين في عدّ هذه الدلالة بابًا من أبواب القياس، أو نوعًا من أنواعه، غير أن ما يمكن أن يستفاد من تتبع هذا الخلاف، أن دلالة النص قطعية إذا كانت علّته واضحة وظاهرة عند أهل اللسان متحقّقة في المسكوت عنه على سبيل القطع ودلالة القياس ظنية إذا لم يتم القطع بوجود تلك العلة في المسكوت عنه، "ذلك أن الحادثة الجديدة التي لم يتناولها النص بمنطوقه يثبت الحكم فيها بصورة قاطعة إذا تحققت فيها علته الواضحة، فالثابت بهذه الدلالة من الأحكام للوقائع الجديدة، كالثابت بالنص، فهي تعمل عمل النص، أما القياس فطريقه الرأي القائم على الاجتهاد؛ لأن علته مظنونة، وما يبنى على الظن فهو ظن؛ لذا كان الثابت بدلالة النص أو مفهوم الموافقة فوق الثابت بالقياس؛ لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي، والاجتهاد، وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لإفادة المعنى، فيصير بمنزلة الثابت بالنظم"[97].

كما أن دلالة النص ثابتة قبل القياس، فالعارف باللغة العربية يفهم من قول الله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا ۝٢٣ ﴾ (الإسراء:٢٣) لا تضربهما، سواء أعلم شرعية القياس أم لا، وسواء أساعده فهمه العقلي على هذا الاستنباط أم لا.

فالحكم المنطوق به في هذا الخطاب القرآني، النهي عن قول "أف"، وكل عارف باللغة يفهم أن علة هذا النهي ما في قول "أف" من إيذاء، فينتقل الذهن من النهي عن قول "أف" إلى النهي عن كل إيذاء، وحينئذ يدخل في الآية النهي عن الشتم، والضرب؛ لأنهما أبلغ في الإيذاء[98]، "فهنا المفهوم الموافق المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق"[99]، وهي معاني يظهر أثرها الحِكمي كلما تعمق البحث في الجانب اللغوي للخطاب، واسترشد بهدي المنهج الأصولي الذي أفهم هذه

الأسس المصلحية، فلو اقتصر العمل بالدلالتين السابقتين، وبباقي الأصول الاجتهادية الأخرى؛ لما ظهرت هذه المعاني ولما استطاع الفهم البشري أن يوفّق إلى مثل هذا الاستنباط الدلالي الذي يمنح الفكر فُسحًا للتأمل بوساطة الأدوات اللغوية، فضلاً عن أن المنهج الدلالي –النص أو الموافقة– يتوافق وإرادة الشارع التي تتجه في التنصيص بالخطاب على تلك المعاني اللغوية لعقل معاني أولى بالاستنباط من تلك المنصوص عليها، فالثابت بالنص –كما قال صاحب التحرير رحمه الله-: "يتضمن مقصدًا ومرادًا للمشرّع الكريم، وهذا المقصد لا ينتهي بتحقيق الحكم المنطوق به، بل يهدف إلى تحقيق حكم مماثل للمنطوق في معنى آخر غير منطوق به..وأن هذا الحكم لا يختلف عن المنطوق به بل يوافقه ويساويه وقد يكون أولى منه"[1]، وهو هنا في الآية المذكورة متحقق بالكلية، فلا يمكن تصور النهي عن قول أف مع ترك ما هو أولى بالنهي منه كالضرب وغيره، ففهم قصد الشارع تتحقق معانيه بإعمال منهج مفهوم الموافقة.

ومن الثمار المقاصدية لهذه الدلالة أيضًا، ما فهمه غير واحد من العلماء في قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۝ ﴾ (النور:٢)، فالآية تدل على وجوب إقامة الحد على من ارتكب فاحشة الزنا بالجلد، والاقتصار على العدد المذكور إن كانا غير محصنين، وهذا الحكم يفهم من المعنى العباري للآية، كما يشير بدلالته النصّية التي تفهم من اللغة بالتأمل أن من ارتكب فاحشة اللواطة يأخذ نفس الحكم، وهو أولى بتبيين حكمه؛ "لأن المعنى الذي من أجله وجب الحد في الزنا هو سفح الماء في محلّ محرم مشتهى، وهذا موجود في اللواطة بل وزيادة؛ لأنها – أي اللواطة– في الحرمة وسفح الماء أشد من الزنا وفي الشهوة مثله"[11]، قال السرخسي: "قال أبو يوسف ومحمد –رحمهما الله– يجب الحد في اللواطة على الفاعل، والمفعول به بدلالة نص الزنا، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض، وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه، وقد وجد هذا كله في اللواطة"[12]، وهذا القول أخذ به أيضًا الإمام الشافعي في مذهبه الجديد ورواية عن الإمام أحمد[13]، بينما عدّ الإمام أبو حنيفة ذلك المعنى الذي من أجله وجب الحد بالزنا وهو تضييع النسب وإفساد الفراش غير موجود في اللواطة؛ ونظرًا لذلك لا يأخذ حكمه[14].

وأيًا كان الحكم الذي وصل إليه الفريقان، فإن تتبع منهجية الاستنباط توضّح آثار دلالة النص أو مفهوم الموافقة في تثبيت العمل بروح الشريعة ومعقول معانيها، فلو تتبعنا المنهج الذي اعتمده أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فستتضح لنا تلك المعاني الحِكمية من هذا الاستنباط، فالمعنى المفهوم، والوارد في الخطاب القرآني (الزانية، والزاني) القاضي بوجوب الحد في الزنا، هو قضاء الشهوة بسفح الماء في محلّ محرم مشتهى، وهذا المعنى بعينه بل وأكثر منه موجود في اللواطة، ويمكن لكل عارف باللغة أن يستشف هذا المعنى دون حاجة إلى الاجتهاد، بل يمكن القول إن: "اللواطة في الحرمة وسفح الماء فوق الزنا؛ لأن الحرمة في اللواطة لا تزول أبدًا بمعنى أنها لا تنكشف ولا ترتفع بحال، كالزنا بالمحارم، فإنه أفحش من الزنا بالأجنبية"[15]، فمن زنى بأجنبية قد ينكشف حاله بالزواج منها ويزول أثره بهذا الزواج، أما من زنى بمحارمه فلا يمكّن له ذلك؛ ولا

مناهج الأصوليين في تقسيم دلالة اللفظ على المعنى: وأثره على الفهم المقاصدي لخطاب القرآن

يزول أثره أبدًا، وهو أمر يعهد لأهل اللغة بفهمه من معاني النص، وكذلك الحال بالنسبة للواطة، التي تحفظ تلك المقاصد الشرعية المتمثلة في حفظ النسل، فإشاعة هذه الفواحش يعدِم معه مشروعية الزواج، والنكاح بصفة عامة ويقضي على إحدى أهم الكليات الأساسية في الشريعة الإسلامية، وهي كليّة النسل.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ (النور: ٤)، أجمع العلماء على إقامة حد قاذف الرجل المحصن وكذا المرأة المحصنة، استنباطًا من الآية[١٦]، التي تفيد بمنطوقها أيضًا أن من قذف امرأة محصنة عفيفة من الرجال، ولم يثبت دعواه بأربعة شهود أقيم عليه الحد، وهو الجلد ثمانون جلدة.

وقد اقتصرت الآية على "بيان حكم صورة واحدة من صور القذف، وهي أن يكون القاذف رجلاً، والمقذوف امرأة، وسكتت عن باقي الصور، وهي أن يكون القاذف، والمقذوف رجلين، أو يكونا امرأتين أو يكون القاذف امرأة، والمقذوف رجلاً"[١٧].

وهذا الصور الأخرى، يمكن الاستدلال على وجوب الحد فيها، وإلحاقها بحكم المنطوق، انطلاقًا من المعنى اللغوي الذي يفهم أن تشريع حدّ القذف لا يرتبط بوصف الذكورة أو الأنوثة، بل القصد منه "دفع العار الذي يلحق المحصن، والمحصنة على السواء وتبرئة ذمتهما، وحفظ عرضهما من كلام الناس، وكذا ردع القاذف حتى لا يعود إلى فعله سواء أكان رجلاً أم امرأة"[١٨]، وهو معنى بني على منهج دلالة النص؛ حيث تبين الحرص على تنزيل المعاني المقاصدية المرتبطة بحفظ الأعراض انطلاقًا من البناء الأصولي اللغوي، فيكون بذلك حكم هذه الصور المسكوت عنها ثابتًا عن طريق دلالة مفهوم الموافقة أو دلالة النص.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾ (الفجر:١٨)، قرّر غير واحد من العلماء أن "نفي الحض على طعام المسكين نفي لإطعامه بطريق الأولى...أي لقلّة الاكتراث بالمساكين"[١٩]، فإذا كان المعنى الوارد بعبارة النص، والسياق الذي جاء فيه الخطاب نفي الحض على إطعام المساكين، والنظر في حالهم، فإن ما يفهمه المعنى بدلالة النص أو بفحوى الخطاب هو أن هذا النفي يصدق من باب أولى على نفي الإطعام، وهو استنباط يخدم تلك المعاني الروحية للشريعة التي تراعي هذا الجانب الإنساني، فالخطاب القرآني في عمومه يتضمن معاني إنسانية واجتماعية مهمّة، يمكن عد هذا النص ركيزة من ركائزها، وبخاصة بعد هذا الاستدلال المفهم لغاياته، والموضّح لأبعاده.

ومما يندرج تحت مسمى دلالة المساواة، أو دلالة الموافقة المساوي؛ أي تساوي المسكوت عنه مع المنطوق به في قوة الدلالة على الحكم، نجد قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ (النساء:١٠)، فالثابت بعبارة النص تحريم أكل الأوصياء أموال اليتامى ظلمًا، وكل عارف باللغة يفهم من خلال العلّة الواضحة بالخطاب-الاعتداء على مال القاصر العاجز وتضييع حقوقه- أن الأمر ينطبق بشكل مساوٍ على تحريم إحراقها أو إتلافها أو تضييعها بأي نوع من أنواع الضياع كالمقامرة بها، أو تقديمها رشوة أو غيرها، وكذلك تحريم أن

يقدموها لغيرهم ليأكلوها، "فيكون النص المحرم بعبارته أكل أموال اليتامى ظلمًا، محرّمًا إحراقها أو تبديدها بطريق الدلالة "(١١٠)، قال الجصاص: "قد خص الله تعالى: الأكل بالذكر، وسائر الأموال غير المأكول منها محظور إتلافه من مال اليتيم كحظر المأكول منه؛ ولكنه خص الأكل بالذكر لأنه أعظم ما يبتغي له الأموال"(١١١)، فهي معاني مصلحية، ترتبط بحفظ المال الذي جاءت الشريعة الإسلامية برعايته، في توافق تكاملي بين الأثر المستفاد من الخطاب القرآني بعبارته، والأثر المقاصدي المستفاد من دلالته، والمستنبط من منهج لغوي اعتمد جانب الدلالة وتعمق في فهم آليات الاشتغال عليها.

وبذلك يتضح الأثر المقاصدي المستفاد من منهج الاستنباط بدلالة النص أو مفهوم الموافقة بشقيه: الفحوى، واللحن، في انسجام تام مع روح الشريعة الإسلامية.

المطلب الرابع: دلالة الاقتضاء وأثرها على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني

١- مفهوم دلالة الاقتضاء عند الأصوليين:

قال البزودي (ت ٤٨٢هـ) في تعريف اقتضاء النص: "وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل إلا بشرط تقدم عليه، فإن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافًا إلى النص بواسطة المقتضى، وكان كالثابت بالنص"(١١٢). وقد جعل الأصوليون ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام:

- ما أضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام: "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ"(١١٣)، فلا يصدق الكلام إلا بتقدير محذوف بأن نقول: "رفع إثم الخطأ أو حكمه".

- ما أضمر لصحته عقلاً كقوله تعالى: إخبارًا: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴿٨٢﴾ ﴾ (يوسف:٨٢) فإنه لا يصح عقلاً إلا على تقدير: "واسأل أهل القرية".

- ما أضمر لصحة الكلام شرعًا، كقول الرجل: "أعتق عبدك عني"(١١٤).

فهذه الدلالة مرتبطة بما يحتاجه النص ليستقيم معناه، وما يحتاجه النص في دلالة الاقتضاء يكون لأمور محدّدة عند الأصوليين – على اختلافهم في تقدير المحذوف عقلاً أو شرعًا أو شرعًا فقط- هي: إما صدق المعنى أو صحته ومطابقته للواقع العقلي أو صحته ومطابقته للواقع الشرعي، وهذا المحذوف الذي به يصحّ المعنى ويصدق مطابقته للواقع العقلي أو الشرعي يسمّى "المقتضى"، وهو: "حجر الزاوية في توضيح معنى النص، والإبانة عن المراد وإظهار مفهوم الاقتضاء؛ ولولاه لكان النص غامضًا في معناه ومبهمًا في الدلالة على مقصده وغرضه لا يستهدف غاية ولا يفيد مدلولاً"(١١٥).

وقد تناول جمهور الأصوليين دلالة الاقتضاء ضمن زاوية دلالة المنطوق غير الصريح، شأنهم في ذلك شأن الحنفية الذين اعتمدوا هذه الدلالة ورتبوا على العمل بها قضايا فقهية جوهرية.

٢- الأثر المقاصدي المستفاد من دلالة الاقتضاء: بما أن الأصل في الخطاب القرآني أن يكون معبّرًا بذاته عما يتناوله من معنى، فإن إضافة لفظ أو حتى تقديره أو إضافة معنى للخطاب خلافًا للأصل؛ ولا يلجأ إليه عند الأصوليين، إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك ليستقيم المعنى، ويصحّ عقلاً أو شرعًا "فالضرورة هي الدافع على زيادة

شيء في الكلام ليصان عن اللغو أو الكذب، وهذه الزيادة من لفظ أو معنى يجب تقديرها مقدمًا في النص كشرط لاستقامة معناه"[116] فهي "مأخوذة من النص بمعونة مقتضى زائد عن عبارة النص استلزمته صحّة المعنى، فالنص من هذه الناحية فيه نوع من الحذف اعتمد فيه على فطنة السامع إلا أن المعنى لا يستقيم إلا بإعادة هذا المحذوف لفظًا أو تقديرًا"[117].

ففي قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۝ ﴾ (المجادلة:٣)، في محلّ كفارة الظهار، فهم منه غير واحد من الأصوليين أن الكلام المطلوب بصيغة (فتحرير؛ أي فحرروا) يستلزم تقديرًا لصحة الكلام شرعًا، هذا التقدير هو أن تكون الرقبة التي ينبغي تحريرها مملوكة لمن يكلف بالفعل، فيصير تقدير الكلام: (فتحرير رقبة مملوكة)، فالعتق لا يصح إلا أن يسبقه التملك، كما أنه لا يمكن للإنسان أن يتصرف في غير ملكه، وبذلك استطاع الخطاب القرآني - بعد هذا التقدير- أن يجيب على ما يمكن أن يثار في الأنفس من الطلب أو الأمر الوارد بنص الخطاب، والذي يقتضي لمن ظاهر امرأته وأراد أن يعود إلى ما حرّم على نفسه بالظهار، أن يعتق رقبة مملوكة له، فيأتي التحرير بعد التملك؛ لأن "التحرير هو ابتداء الإعتاق"[118]، وهذا الفهم له أبعاده المقاصدية التي تبيّن ما يمكن أن يرفعه تقدير الكلام من تحقيق مقصِد المشرع من الخطاب، فلا يُعقل التصرّف في مالٍ مملوك لصاحبه، سواء بالعتق أم بغيره، بل لا يمكن عتق الرقبة، وهي غير مملوكة بالكامل؛ "لأن بعض الرقبة ليس برقبة"[119].

فمراعاة لمنهج الاستقراء الذي أوضح رعاية الشريعة للضروريات، ومنها كلية المال، من حيث الوجود بتشريع ما يحفظها، فإن منع الغير من التصرف في غير ملكه أو عتق رقبة ليست في ملكه، يؤكد هذا المنهج الاستقرائي، ويحفظ هذه الضرورة، وبذلك فإعمال دلالة الاقتضاء هنا يحقق هذه المقاصد ويرعاها.

وفي قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ۝ ﴾ (المائدة:٣)، يقتضي الخطاب لصدق الكلام شرعًا أن يكون المراد من تحريم هذه الأنواع هو أكلها أو الانتفاع بها "لأن الذات لا يتعلق بها التحريم وإنما يتعلق التحريم بفعل المكلف"[120]، فعفل المكلف يترتب عنه حكم التكليف، فلو احتفظ المكلف بالميتة بعد أن تعرضت للموت مثلاً ببيته، فلا تعلق له بهذا الفعل ولا يرتب عليه الخطاب؛ أي أثر ما لم يأكل منها أو ينتفع بها -على اختلاف بين المذاهب في ذلك-، وهذا المنهج المقاصدي فهمه أيضًا الطاهر ابن عاشور وهو يفسّر قول الحق سبحانه: ﴿ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا ۝ ﴾ (الأنعام:١٣٩)، فإنه يقرر هنا "أن المحرم: الممنوع؛ أي ممنوع أكله"[121]، ويبين المنهج الذي اعتمده في ذلك، بقوله: "فإسناد الخلوص، والتحريم إلى الذوات بتأويل تحريم ما تقصد له -وهو الأكل أو هو الشرب- بدلالة الاقتضاء"[122].

فدلالة الاقتضاء من الدلالات اللغوية التي يظهر أثرها المقاصدي في فهم الخطاب القرآني من خلال توضيح إرادة المشرع، وتبيين قصده، فإضافة ما يستقيم به معنى النص؛ ليفهم وفق هذه الإرادة؛ وليتسنى استنباط الأحكام منه، وتنزيلها على أفعال المكلف هو من الضرورة التي تأتي على خلاف معهود خطاب الشرع، فطلب مقصد الشرع

لا يتأتى إلا ببذل الجهد.

تظهر هذه المعاني أيضًا، في الحكم المستنبط من الخطاب القرآني ﴿ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ ﴾(المائدة:٨٩) ، فمقتضى الفهم المقاصدي للخطاب يبين أن المقصود منه حصول الكفارة بعد الحنث على الحلف؛ وليس مجرد صدور الحلف يستوجب الكفارة، وإلا صار الفهم فيه مشقة وعسر، فيكون المعنى المراد: (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم وحنثتم)، أو (إذا حلفتم وأردتم التحلل من يمينكم)، فإجراء دلالة الاقتضاء هنا "قائم على أساس ظهور أن ليست الكفارة على صدور الحلف بل عدم العمل بالحلف؛ لأن معنى الكفارة يقتضي حصول إثم وذلك هو إثم الحنث"[١٢٣].

فيظهر ما للعمل بهذه الدلالة من عظيم الأثر على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، وما يرتبه العمل بها من أبعاد مقاصدية جليلة؛ لعل أهمها التوفيق بين نص الخطاب، والمعاني المرادة منه ليستقيم ذلك المعنى.

المطلب الخامس: مفهوم المخالفة وأثره على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني

١-مفهوم المخالفة عند الأصوليين: من أقدم من تكلم في مفهوم المخالفة من الأصوليين، نجد القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ)؛ حيث قال عن هذه الدلالة: "تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء، فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً ينبه عما خالفه فيها"[١٢٤].

ويعني بهذا الحد أن الخطاب يتعلق به حكمان، حكم منطوق به منصوص عليه، وآخر ينبه عليه بناء على تلك الصفة المنصوص عليها التي أوجبت الحكم في المنطوق.

وعرفه ابن الحاجب (ت٦٦٠هـ)بأن يكون "المسكوت عنه مخالفًا للمنطوق في الحكم، ويسمى دليل الخطاب"[١٢٥].

فإذا كان الحكم المنطوق يفيد الحل مع القيد، فإنه يفيد بمفهومه المخالف التحريم إذا انتفى عنه القيد.

وقد عدّ له الآمدي (ت٦٣١هـ) عشرة أنواع: الشرط، والغاية، وإنما، والتخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر، واللقب، والاسم المشتق الدال على الجنس، والاستثناء، والعدد، وحصر المبتدأ في الخبر. ولم يتفق جمهور الأصوليين على الاحتجاج بهذه الأنواع كلها، بل وقع الاختلاف حتى في عدّها من المفهوم.

وقد سبقت الإشارة إلى أن العمل بمفهوم المخالفة مقتصر على جمهور الأصوليين –عدا أصوليي الحنفية – الذين ردوا العمل به وكذا الاختلاف الحاصل في عدّ بعض أنواعه، كالعمل بمفهوم اللقب أو الغاية أو العدد[١٢٦]؛ نظرًا لاختلاف المنهج الاستنباطي لكل مدرسة.

٢- الأثر المقاصدي لمفهوم المخالفة: من المعلوم أن النصوص الشرعية لم تأت بصيغة واحدة ثابتة لا تتبدل، أو على نمط معين من أنماط التعبير الذي يقع فيه تقييد الكلام بلون واحد، بل جاءت بصيغ مختلفة، ووقع تقييد الكلام فيها بأنواع من القيود، كالصفة، والشرط، والغاية (...) وغيرها؛ وذلك حتى تحقّق الغاية من التشريع في تنظيم سير الحياة التي تحتاج إلى مثل هذه القيود، والتعبير عن مقاصد المتكلمين.

فإذا كانت دلالة مفهوم الموافقة –أو دلالة

النص- في المسكوت عنه تعني أن يوافق حكمه حكم المنطوق به، سواء أكان بالمساواة أم بالأولى، فإن دلالة قسمه الآخر في المسكوت عنه هي مخالفة حكمه حكم المنطوق به في الإثبات، والنفي، بمعنى أن حكم المنطوق إذا كان مثبتًا، كان حكم المسكوت عنه نافيًا أو العكس، وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في المنطوق: "فيكون لنا حكمان: الحكم الأول يسمى منطوق النص، والحكم الثاني، والثابت للمسكوت عنه، يسمّى مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب"(١٢٧).

قال د.حمادي موضحًا فكرة العمل بمفهوم المخالفة عند الأصوليين، ومبرزًا أثره في فهم الخطاب القرآني: "فيتضح أن الأصوليين لم يكتفوا بما يؤخذ من الخطاب في زاوية المعنى اللغوي ـ من المعنى ذاته ـ بل خطوا خطوة أخرى تنطلق هذه المرة من هذه القيود المبثوثة في الخطاب الشرعي، بوصفها تشعر بالعلة كالصفة، والشرط، والغاية، والعدد ونحوها(١٢٨) (...) إذ رأوا أن مثل هذه القيود لابد وأن تكون مقصودة من لدن الشارع؛ ولابد أن تستهدف تحقيق غرض معين، ومحال أن يكون المتكلم أو الشارع قد أتى بها اعتباطًا من غير أدنى قصد؛ ولا يترتب عليها؛ أي غرض؛ إذ أن الأسلوب العربي الصحيح يرفض مثل هذا الاتفاق العفوي بين القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والعقل الجماعي"(١٢٩).

فالعمل بدلالة مفهوم المخالفة يحقق مقصود وإرادة الشارع الذي رام بهذه القيود تحقيق مقاصد معينة؛ لذلك ففهم الخطاب من خلالها يحقق هذه الغاية، من هنا نعلم أن مدار الكلام في هذا النوع من الدلالة يقوم على فهم مقصود الشارع؛ ليتمكن المكلف من تنزيل قصده وَفق مقاصده، ويتحقق مبدأ الامتثال بين قصد المكلف وقصد الشارع.

وإذا كان مستند فهم الحكم في دلالة مفهوم المخالفة هو: "معرفة الفائدة من تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، وإثبات مثل حكمه في مفهوم الموافقة إذا وجد في محل السكوت"(١٣٠)، فإنه يدل على أن اللفظ لا يدل بذاته على الحكم إلا بتوسط فهم المعنى الذي خصّ لأجله محل النطق بالذكر، والانتقال بواسطته إلى محل السكوت، مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق به أن التخصيص للإثبات أو النفي.

ومن النصوص التي يمكن التمثيل بها على الآثار المقاصدية المستفادة من العمل بمفهوم المخالفة، قول الحق سبحانه: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴿١٤٥﴾ ﴾ (الأنعام:١٤٥)، جاءت الآية الكريمة لبيان المحرمات من المطعومات، ومن هذه المحرمات: "الدم المسفوح"؛ أي الجاري الذي يسيل، وهذا التقييد بالمسفوح، يفيد أن الدم غير المسفوح كالحمرة التي تعلو القِدر من أثر تقطيع اللحم ليس بحرام، إذ لو كان كالمسفوح؛ لما كان في التقييد بقوله مسفوحًا فائدة"(١٣١)، وعليه فلا يحرم الدم غير المسفوح، "لتخصيص التحريم بالمسفوح كما قال القرطبي"(١٣٢).

فالتقييد الوارد في الخطاب القرآني هنا لا يمكن الحديث عنه بمعزل عن مقاصد الشريعة، فمثلاً لو لم نقل هنا بدليل الخطاب، ورجعنا رواية أو قولاً آخر في بناء الحكم الذي اعتمده جمهور الفقهاء ومنهم المالكية، وقلنا بتحريم الدم غير المسفوح؛ لوقع الناس في الحرج، والعنت؛ لأنه

أمر لا يتأتى الانفكاك عنه؛ ولتتبع الناس ما في العروق وفيه "إصر ومشقة، والإصر، والمشقة في الدين موضوعان"[١٣٣]، ولهذا نجد كثيرًا من الفروع لم يعمل فيها بدليل الخطاب؛ لأنها تؤدي إلى ما يخالف المقاصد التي جاءت من أجلها الشريعة، وإن لم يُصرح بذلك، كقتل الأولاد عند عدم خوف الإملاق في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ﴾[١٣٤] (الإسراء:٣١).

وكذلك، قول الحق سبحانه: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ﴾ (النساء:٩٢)، فتقييد الكلام في هذا الخطاب بالإيمان يفيد بدلالة المخالفة أن الكافر يقتل المؤمن؛ لكن أحدًا لم يقل بهذا. قال الإمام القرطبي (ت ٦٧١هـ) مفسرًا وموضحًا: "ولا يفهم من دليل خطابه جواز قتل الكافر المسلم، فإن المسلم محترم الدم، وإنما خصّ المؤمن بالذكر تأكيدًا لحنانه وأخوته وشفقته وعقيدته"[١٣٥].

فحفظ النفس البشرية من أوليات ما ترعاه الشريعة، وكذلك الدين، والنسل، والعقل، والمال؛ ولا نجد دليل الخطاب يعارض ذلك، فإذا وجدنا بعض ذلك في الظاهر، فإنه غير معمول به بالنظر إلى الموانع التي تواضع عليها الأصوليون، ومنها: أن تكون للقيد فائدة، يخصص بها الحكم، ويثبت في المسكوت عنه، وعدم تحقيق ذلك؛ لأن القصد بالقيد لم يكن لغرض بيان التشريع.

ومنه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ (آل عمران:١٣٠)، يفيد هذا النص بمنطوقه النهي عن أكل الربا أضعافًا مضاعفة، ويفيد مفهومه عدم النهي عن أكله إذا لم يكن كذلك؛ لكن ظهر أن للوصف (أضعافًا مضاعفة) فائدة أخرى غير غرض بيان تشريع الحكم في القليل منه، وما قام عليه الفكر الأصولي أنّه إذا "ظهرت للقيد فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه"[١٣٦]، وهذه الفائدة هنا هي "تصوير لما هو واقع معتاد في أحوال تعاملهم"[١٣٧]، فقد كان الواحد منهم إذا حل دَينه قال: "إما أن تعطي وإما أن تربي فيتضاعف بذلك أصل دَينه مرارًا كثيرًا، فنزلت الآية على ذلك[١٣٨]، وما نزل موافقًا لواقع الناس وأحوال تعاملهم؛ لا يكون له مفهوم؛ لأنه يفيد أن القيد حينئذ إنما يتعلق بتصوير واقع؛ وليس فهم واستنباط الحكم منه.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ﴾ (النساء:٣٥)، خص الله تعالى: في هذه الآية الكريمة الخلع بحالة الشقاق، مما يدل على أن غيره؛ أي الخلع مع الألفة، والوفاق، غير جائز "لكن القائلين بالمفهوم عمومًا، أقروا بأنه لا مفهوم لقوله: (وإن خفتم شقاق بينهما)؛ لأن الباعث على التخصيص العادة[١٣٩]، بما أن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق"[١٤٠]. وهكذا جاء الخطاب فيه تصوير للواقع المعتاد في حياتهم، وهو أن الخلع لا يكون في الغالب إلا عند الضرر؛ ولهذا يلحق بطلب الخلع في حالة الشقاق، طلبه أيضًا في حالة الوفاق، وطلبه بمسوغات أخرى، قد يتحاشى طالبه ذكرها؛ لأنها من النادر، "والنص الشرعي إذا خرج مخرج الغالب، فإن النادر يلحق به"[١٤١] فلا يكون له مفهوم.

وهذه قيود هي بمثابة ضوابط عاصمة من مخالفة المبادئ المقاصدية درج عليها الأصوليون وبينوها للفقهاء حتى يتحقق المقصود من فهم وتأصيل العمل بدلالة مفهوم المخالفة.

فالبحث إذن في الفهم المقاصدي المتأتّى من الدلالات اللغوية له فائدة عظيمة في تقريب المفهوم بأهمية التقارب بين البحث الأصولي، والبحث اللغوي في إطاره الدلالي؛ لما ينتج عن هذا التقارب من ثمرات على مستوى الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، وهي الغايات التي سعى المنهج الأصولي إلى تحريرها، وما تحديد زوايا للعمل بهذه الدلالات إلا تأكيد لهذه الحقيقة.

خاتمة الدراسة

بعد هذه الجولة في تبيين موقع الدلالة اللغوية من الدلالات عمومًا، وتوضيح أقسام الدلالات اللغوية وفق منهج المدرستين: مدرسة الحنفية ومدرسة الجمهور، وكذا بيان أوجه الاتفاق بين هذين المنهجين في بناء النظر الأصولي اللغوي المرتبط بدلالة اللفظ على المعنى بوصفه آلية مهمّة من آليات الاستنباط من الخطاب القرآني، تناولت الدراسة مناهج هذا الاستنباط بناء على التقسيم الأصولي العام لدلالة اللفظ على المعنى، وبيان أثر هذا الاستنباط على الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، بوصف هذه الدلالات أسس ومناهج، وآليات لفهم الخطاب القرآني، كما أوضحت الدراسة بأن البحث في القواعد الأصولية اللغوية، وأثرها في فهم الخطاب القرآني يبرز العناية التي سعى الأصوليون إلى خدمة هذا المنهج من خلالها، فتشعّب تنظيراتهم الأصولية، والردود، والمناقشات التي صاحبت هذه التنظيرات، كان بقصد الحرص على توضيح الرؤى، والتصورات وإزالة الغموض الذي قد يصاحب الفهوم خلال عملية التنزيل لهذه الأصول.

فلم يكتف هؤلاء بتوضيح مناهج الاستنباط وفق هذه التصورات الأصولية اللغوية، بل عملوا على ربطها بمقاصد الشريعة الإسلامية، عن طريق ضبط العمل ببعض الدلالات بشروط وضوابط تعين على الفهم السليم للخطاب القرآني، وكذا تقديم بعض الأصول على غيرها عند التعارض أو الترجيح بينها، وكذا خلق ذلك التنوع الدلالي الذي أسهم في توسيع زاوية العمل؛ حيث أوضح هذا المنهج مدى التوافق مع منهج التدبر، والنظر المبني على الفكر الرصين المرتبط بعقل معاني الخطاب، فمقاصد القرآن الكريم وأسراره لا تنكشف ولا تتضح إلا بالتدبّر الصحيح العميق، مع التفكر في معاني النص ومدلولاته ودقّة التأمل وطول النظر فيه – كما يقول الإمام الشاطبي-.

فدلالة العبارة أو المنطوق الصريح، ودلالة الإشارة الواضحة، والخفية، ودلالة النص أو مفهوم الموافقة بشقّيه الأولى، والمساوي، ودلالة الاقتضاء، وكذا دلالة مفهوم المخالفة هي آليات ومناهج للاستنباط الأصولي اللغوي، أثمرت فوائد عظيمة أهمها: تقريب الفهوم بالتقارب بين البحث الأصولي، والبحث اللغوي في إطاره الدلالي لما ينتج عن هذا التقارب من نتائج على مستوى الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، وهي الغايات التي سعى المنهج الأصولي إلى تحريرها، وما تحديد زوايا للعمل بهذه الدلالات إلا تأكيد لهذه الحقيقة.

وقد خلُص البحث إلى النتائج الآتية:

أوّلاً: أهميّة الدرس الأصولي اللغوي، الذي استطاع أن يضع نظرية متكاملة في فهم الخطاب القرآني؛ لأنه ينبني على مناهج تعدّ آليات مقاصدية تمكّن من الاستنباط من النصوص وفق روح الشريعة ومعانيها.

ثانيًا، تنوع الدلالة اللغوية أسهم في خلق مقاربة متميزة تهم جانب الفهم، والاستنباط من الخطاب القرآني، وأثمر آثار مقاصدية، ربطت النصوص بحكمها ومعانيها.

ثالثًا، اختلاف مناهج الاستنباط بين مدرستي الحنفية، والجمهور؛ ليس له ذلك التأثير العميق على مستوى الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، مادام الاختلاف شكلي من حيث المنهج الاستنباطي من الخطاب.

والحمد لله رب العالمين

الحواشي

١- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي ٤/٦٢، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، ط. ١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢- انظر كتاب أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة، طه جابر العلواني، ط١٩٩٥م، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي، والمنهج الأصولي في تفسير النص الشرعي، محمد يعقوبي خبيزة، أطروحة جامعية، نوقشت ١٩٩٩م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس.

٣- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، ٤/١٠٧، مرجع سابق.

٤- الموافقات، ٤/٦٤، مرجع سابق.

٥- الإشكال المنهجي في قراءة النص القرآني وتفسيره: منهجية علماء أصول الفقه في تفسير النص الشرعي: الأصول والضوابط، إعداد: محمد بنعمر، بحث مقدم لحلقة مركز البحوث والدراسات الإنسانية والاجتماعية بوجدة يوم ١٤/٠٤/٢٠٠٨م.

٦- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، ص٢٦٨، فتحي الدريني، ط. ٢، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٧- الموافقات، الشاطبي، ١/٩٧، مرجع سابق.

٨- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص١١، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط. ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٩- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص. ١١، بتصرف، مرجع سابق.

١٠- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن منظور الافريقي، مادة دلل، ط١، دار صادر بيروت - لبنان ٢٠٠٠م.

١١- انظر تاج العروس، مرتضى الزبيدي، مادة "دلل"، المطبعة الخيرية القاهرة.

١٢- القواعد المنطقية للقطبي (ت٧٧٦هـ)، ص٢٩، وانظر علم المنطق القديم والحديث، عبد الوصيف محمد عبد الرحمن، ص٢١، مطبعة المعاهد، مصر، د. ت.

١٣- الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، علي ابن عبد الكافي السبكي، ١/٢٠٤، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

١٤- انظر أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور، مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، ص٨٥، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، الموسم ١٤٢٦-١٤٢٧هـ.

١٥- التعريفات، الشريف الجرجاني ص٦١-٦٢، دار الشؤون الثقافية بغداد ط١ ١٩٨٧م.

١٦- انظر كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، ٢/٢٧٤، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.

١٧- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، ص٢٦٨، دار الكتبي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٨- تنوعت مناهج علماء الأصول في تناول هذه الدلالات، وتنازعت بين مدرستين: مدرسة الجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة)، ومدرسة الحنفية، تفرّع عن هذا الاختلاف بين المدرستين، تقسيمات للدلالات اللغوية، تنوعت بين أربعة أقسام:

القسم الأول، تناول الدلالات باعتبار اللفظ للمعنى، وأهم فروعها العام والخاص والمشترك والمطلق والمقيد والأمر والنهي.

القسم الثاني، تناول الدلالات باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، وأهم فروعها الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

القسم الثالث، باعتبار ظهور المعنى وخفاؤه، وقسّم الأحناف من الأصوليين الدلالات التي تنتمي إلى هذا القسم، إلى: - الدلالة من حيث الوضوح وأنواعها هي الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

والدلالة من حيث الخفاء وأنواعها هي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

* أما عند المتكلمين من الأصوليين فتتفرع إلى:

- الدلالة من حيث الوضوح وأنواعها هي الظاهر والنص.

- والدلالة من حيث الإبهام وأنواعها هي المجمل والمتشابه.

القسم الرابع، باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى، وطرق فهم المعنى من اللفظ، وتتفرع عند الأحناف من الأصوليين إلى دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة النص ودلالة الاقتضاء.

* أما عند المتكلمين من الأصوليين فتتفرع إلى:

- أ- دلالة المنطوق وهي إما: -منطوق صريح- أو منطوق غير صريح ويتفرع إلى دلالة الإشارة ودلالة الإيماء ودلالة الاقتضاء.

-ب- دلالة المفهوم وهي إما: - مفهوم موافقة. -أو مفهوم مخالفة. انظر أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ٢٠٢/١، دار الفكر، ط. ١، دمشق، ١٤١٦هـ/١٩٨٦م.

١٩- عرف الحنفية الدلالة: "كون الشيء متى فهم فهم غيره". التحرير، ابن الهمام الحنفي، ٧٩/١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ت).

وهذا المعنى يرتبط بدلالته في اللغة؛ حيث انتقلت اللفظة من معنى الدلالة على الطريق وهو معنى حسي إلى معنى الدلالة على معان الألفاظ وهو معنى عقلي مجرد. علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، فريد عوض حيدر، ص. ١٢، ط. ٢، مكتبة النهضة المصرية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٢٠- يقسم الحنفية الدلالة عمومًا إلى ثلاثة أقسام: وضعية وعقلية وطبيعية. والوضعية قسمان: لفظية وغير لفظية. وغير اللفظية (بيان الضرورة) أربعة أقسام أيضًا. تيسير التحرير، ٧٨/١-٧٩. مطبوع مع التحرير لابن همام، مرجع سابق. وشرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني، ٢٢/١، بهامش التوضيح لمتن التنقيح، ابن مسعود البخاري الحنفي (ت٧٤٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

٢١- أصول الفقه، محمد الخضري بك، ص٦، الطبعة السادسة - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.

٢٢- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص. ١٢٩، دار الفكر العربي، (د. ت).

٢٣- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين بن عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ)، ٦٧/١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م. وانظر بحث اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية، أحمد صباح ناصر الملا، ص٤٥، أطروحة دكتوراه بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٤- انظر أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، عبد الكريم حامدي، ص٦٩-وما بعدها، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط١-١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٢٥- انظر شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، ٤٢٨/١، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط. ١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٢٦- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أبي سهل (ت٤٩٠هـ)، ٢٥٥/١، تحقيق: محمد أبو الأجفان، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

٢٧- انظر التقسيم عند التلمساني في مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ص٢٦ وما بعدها، حققه وخرج أحاديثه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١/١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٢٨- هذا التقسيم للشروط درج عليه الدريني في "المناهج الأصولية"، ص. ٤٠٥، مرجع سابق.

٢٩- المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد سليمان الباجي، ص. ١٤٨، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط. ٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.

٣٠- مسلم (٤٧٨/١)، كتاب صلاة المسافرين، رقم ٤ عن عمر بن الخطاب، أبو داوود رقم ١١٩٩، ج. (٢/٢) عن عمر أيضًا، الترمذي رقم ٣٠٢٤ عن عمر.

٣١- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ١٧٤/٢، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ابن الحاجب، ص ١٤٨ - ١٤٩، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٣٢- حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، ١٧٨/١ - ١٧٩، مطبوع مع شرح الجلال، ط. ٢، (د. ت)، ومذكرة أصول الفقه في روضة الناظر، محمد الأمين الشنقيطي، ص ٢٤١، دار القلم، بيروت، لبنان، (د. ت).

٣٣- حاشية البناني، ١٧٩/١، مرجع سابق.

٣٤- محاضرة بعنوان: "المرأة بين نار الجاهلية وظل الإسلام"، الشيخ أحمد الخليلي، على شبكة الإنترنيت

موقع: www. sultan. org.

٣٥- مفتاح الوصول، التلمساني، ص. ٧٩، مرجع سابق.

٣٦- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، ١/ ٢٤٩ – ٢٥٠، ط. ١، دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٣٧- منار السالك إلى مذهب الإمام مالك، أحمد السباعي، ص. ٨٢، ط. ١، المطبعة الجديدة ومكتبتها، بفاس، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

٣٨- حاشية البناني، ١/ ١٧٨، مرجع سابق.

٣٩- نهاية السول على مرتقى الوصول، محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي، ص. ٥٨، ط. ١، المطبعة المولوية بفاس، ١٣٢٧هـ.

٤٠- منار السالك، ص. ٨٤، مرجع سابق.

٤١- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ٥١٨، [باب الراء]، (فصل العين).

٤٢- كشف الأسرار، علاء الدين بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ)، ٦٧/١، مرجع سابق.

٤٣- البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلص، ص. ٩٢، ط. ١، مكتبة عالم الكتب، ١٤١١هـ/١٩٩١م

٤٤- أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، مرجع سابق.

٤٥- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص١٢٤، دار الحديث، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٤٦- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص١٢٥، مرجع سابق.

٤٧- أصول الفقه الإسلامي، مصطفى شلبي، ١/ ٤٩٢، ط. ٤، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٤٨- معنى المنطوق عند أهل اللغة: "تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني". القاموس المحيط، الفيروز آبادي، [باب القاف]، (فصل النون)، مرجع سابق.

٤٩- مختصر المنتهى الأصولي، ابن الحاجب، ٦٤٦ هـ، ٢/ ١٧١، مطبوع مع المنتهى، مرجع سابق، شرح جمع الجوامع للمحلى، ١/ ٣٢٥، مرجع سابق.

٥٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، ١/ ٢٥٠، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

٥١- المقاصد والغايات، محمد أمين فقير، بحث ألقي في المؤتمر الدولي: مقاصد الشريعة وقضايا العصر، ٢٢-٢٥فبراير ٢٠١٠م، بإشراف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية.

٥٢- الفروق، القرافي ، الفرق ١٢٦، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د. ت).

٥٣- الموافقات، ٢/ ١٥١، مرجع سابق.

٥٤- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين بن عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ)، ١/ ٦٨، مرجع سابق.

٥٥- انظر علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص١٢٥، مرجع سابق.

٥٦- ذهب عبيد الله بن مسعود البخاري(ت٧٤٧هـ) إلى عد المقصود بالتبع من قبيل دلالة الإشارة، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني، ١/ ١٤٢، مطبوع بهامش التوضيح لمتن التنقيح، ابن مسعود البخاري الحنفي (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

٥٧- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي١/ ٦٨، مرجع سابق.

٥٨- انظر حاشية الأزميري على مرآة الأصول، محمد الأزميري، ٢/ ٧٧، مطبعة محمد البوسنوي، ط. ١٢٨٥هـ.

٥٩- اختلف المفسرون في معنى الإحصان ومن ثمّ في استنباط حكم شرعي موحّد، فقد روي عن ابن عباس أنه قال : المحصنات العفيفات العاقلات وقال الشعبي: هو أن تحصن فرجها فلا تزني وتغتسل من الجنابة وقال مجاهد: المحصنات الحرائر، وتبعًا لهذا الاختلاف حصل اختلاف بين الأئمة.

٦٠- انظر "بحث الاجتهاد المقاصدي: مفهومه وعلاقته بفقه الواقع وقضايا العصر". للباحث، منشور ضمن العدد الأول من سلسلة قضايا مقاصدية، تصدر عن جمعية البحث في الفكر المقاصدي، سبتمبر ٢٠١٢م.

٦١- أصول السرخسي ١/ ٢٣٦، مرجع سابق.

٦٢- أصول السرخسي، ١/ ٢٣٦، مرجع سابق.

٦٣- الكافي شرح البزدوي ، حسن بن علي السغناقي، ١/ ٢٩٥، تحقيق: فخر الدين محمد قانت، مكتبة الرشد، ط١/ ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٤- مبحث دلالة الإشارة وآثارها في الفقه الإسلامي، أبو مالك السعيد العبسوي، ص٢١، منشور بمجلة المحجة البيضاء، العدد الثالث، ربيع ١٤٢٣هـ.

٦٥- دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية، نادية

مناهج الأصوليين في تقسيم دلالة اللفظ على المعنى: وأثره على الفهم المقاصدي لخطاب القرآن

محمد شريف العمري، ص٢٠٢، دار هجر، ط ١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
٦٦- مبحث دلالة الإشارة وآثارها في الفقه الإسلامي، أبو مالك السعيد العيسوي، ص٢٢، مرجع سابق.
٦٧- حاشية السعد التفتزاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ١٧٢/٢، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٦٨- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص١٣٦، مرجع سابق.
٦٩- انظر الموافقات، الشاطبي٥/ ١٢٥، مرجع سابق.
٧٠- البحر المحيط في أصول الفقه ، بدر الدين الزركشي ، ص ٦٢، مرجع سابق.
٧١- الموافقات، ٤/ ٢٢١-٢٢٢، مرجع سابق.
٧٢- الفيء ما أخذه المسلمون من غيرهم من الأموال صلحًا دون قتال.
٧٣- أصول السرخسي، ٢٣٦/١، مرجع سابق.
٧٤- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ١٣٦-١٢٧، مرجع سابق.
٧٥- بحث اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على معانيها، ص٧٥، مرجع سابق.
٧٦- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين ابن المختار الشنقيطي، ٧٢/٨، طبعة دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٧٧- الكافي شرح البزدوي، ٢٥٩/١، مرجع سابق.
٧٨- انظر المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ٢٤٦/١٩-٢٤٧، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م، وكشف الأسرار، ١٨٨/١، مرجع سابق.
٧٩- أصول السرخسي ٢٣٦/١، مرجع سابق.
٨٠- تردد دلالة المفهوم بين الموافقة والمخالفة، محمد ابن سليمان العريني، ص٢٢٧، مجلة العلوم الشرعية العدد العشرون، رجب١٤٣٢هـ.
٨١- أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ص، ٢٧٤، ط٥ ، دار المعارف، مصر، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م
٨٢- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٧٢/١، مرجع سابق.
٨٣- أصول السرخسي ٢٣٦/١، مرجع سابق.
٨٤- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١٩٢/١٦، مرجع سابق.
٨٥- من الإشارات المستنبطة من الآية الكريمة: على أن الأب هو المختص بنسبة الوليد إليه؛ لأن الوالد لا يختص بالولد من حيث الملك بالإجماع، فيكون مختصًا به من حيث النسب، ومنه أيضًا: تبعية الابن للأب في الإمامة الكبرى والكفاءة إذا استجمع شرائطهما، وفي الدين والرق والحرية؛ لأنها من لوازم النسب.
٨٦- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ١٣٦، مرجع سابق.
٨٧- دلالة الاقتضاء وأثرها، ص١٨٨-١٨٩، مرجع سابق.
٨٨- معجم أصول الفقه، ألفاظ ومصطلحات أصول الفقه، خالد رمضان حسن، ص، ١٢٠، ط، ١، الروضة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٨٩- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١/ ٧٣، مرجع سابق.
٩٠- التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، ١٠٩/١، مرجع سابق.
٩١- التوضيح لمتن التنقيح، صدر الشريعة البخاري، ١/ ١٢١، مرجع سابق.
٩٢- شرح العضد، ١٧٢/٢ ، مرجع سابق.
٩٣- شرح العضد، ١٧٢/٢ ، مرجع سابق.
٩٤- إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ)، ص، ٣٦٦، ط، ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٨٠م.
٩٥- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص، ٣٦٦، مرجع سابق.
٩٦- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، عبد الله ابن أحمد النسفي، ٢٥٢/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٤٠٦هـ.
٩٧- شرح التلويح على التوضيح١/ ٢٥٦، مرجع سابق.
٩٨- أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله ، ص، ٢٧٦، مرجع سابق.
٩٩- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ١٢٨، مرجع سابق.
١٠٠- التحرير ، ابن همام ، ص٢٨، مرجع سابق.
١٠١- بحث اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على معانيها، ص٢٢١، مرجع سابق.
١٠٢- أصول السرخسي، ٢٤٢/١، مرجع سابق.
١٠٣- المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق للشيرازي، ٣٦٨/٢، دار الكتب العلمية، د، ت.
١٠٤- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ١/ ٢٧٥،

مرجع سابق.

١٠٥- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار١/٢٧٥، مرجع سابق.

١٠٦- أحكام القرآن، ابن العربي، ٢/١٢٢٥، مرجع سابق.

١٠٧- أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، ص٢٦٧، مرجع سابق.

١٠٨- أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط لأحكام القرآن، ص٢٦٧، مرجع سابق.

١٠٩- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ٢٠/٢٢٢، الدار التونسية للنشر، تونس، (د. ت.).

١١٠- علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلاف، ١٢٨، مرجع سابق.

١١١- أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، ٢/٩٤، مراجعة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١١٢- أصول البزودي بحاشية كشف الأسرار البزودي، ١/٧٥، مرجع سابق

١١٣- رواه ابن ماجة والحاكم وصححه على شرط الشيخين.

١١٤- كشف الأسرار، ١/٧٦، مرجع سابق، أصول السرخسي، ١/٢٥١، مرجع سابق، وأصول التشريع الإسلامي، ص، ٢٧٨، مرجع سابق.

١١٥- دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية، ص٢٦٠، مرجع سابق.

١١٦- بحث اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام، ص٢٩٥، مرجع سابق.

١١٧- أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، ص٢٩٧، مرجع سابق.

١١٨- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد بن رشد الحفيد، ٢/١٨٤، تحقيق الشيخين: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١١٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/١٨٤، مرجع سابق.

١٢٠- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص١٤١، مرجع سابق.

١٢١- التحرير والتنوير ، الطاهر بن عاشور، ٨/ ١١٠، مرجع سابق.

١٢٢- التحرير والتنوير، ٨/ ١١٠، مرجع سابق.

١٢٣- التحرير والتنوير، ٧/ ٢٠، مرجع سابق.

١٢٤- "التقريب والإرشاد الصغير، القاضي أبو بكر محمد ابن الطيب الباقلاني(ت٤٠٣هـ)، ٣/ ٢٢١، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط١/١٤١٨هـ.

١٢٥- منتهى الوصول والأمل، ابن الحاجب، ص. ١٤٨، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٢٦- لمزيد تفصيل، ينظر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ابن الحاجب، ص١٤٨، مرجع سابق. مفتاح الوصول ، التلمساني، ص٨١-٨٢، مرجع سابق. والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، الدريني، ص٤٠٢، مرجع سابق.

١٢٧- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص ٢٦٦، ط. ٦، مكتبة القدس، الجزائر، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٢٨- إلا اللقب الجامد، فلا يشعر بالعلّة.

١٢٩- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، ص ٢٦٠، ط. ١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م.

١٣٠- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي٣/ ٧١، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢/١٤٠٢هـ .

١٣١- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين ابن محمد المختار الشنقيطي، ١/١٥٢، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، السعودية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٣٢- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٧/ ٩٠، مرجع سابق.

١٣٣- الجامع لأحكام القرآن، ٢/ ١٧٠، مرجع سابق.

١٣٤- سورة الإسراء، الآية ٢١.

١٣٥- الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٢١٦، مرجع سابق.

١٣٦- شرح العضد، ٢/ ١٧٤، مرجع سابق.

١٣٧- أصول المذهب المالكي، بحث للأستاذ عبد الله الداودي، ص. ٣٣، بمجلة الفقه المالكي والتراث القضائي، عدد ٢-٣-٤، السنة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٣٨- إرشاد الفحول، ص. ٢٦٩، مرجع سابق.

١٣٩- العادة هي ما تعوده الناس وكان غالب أمرهم، فالعادة والغالب مرادف واحد.

١٤٠- المستصفى، أبو حامد الغزالي ٢/ ٢١٠، مرجع سابق.

١٤١- نظرية التقعيد الفقهي، وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، ص. ٢٨٤، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٤م.

مناهج الأصوليين في تقسيم دلالة اللفظ على المعنى: وأثره على الفهم المقاصدي لخطاب القرآن

لائحة المصادر، والمراجع

- أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور، مشرف بن أحمد جمعان الزهراني، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، الموسم ١٤٢٦-١٤٢٧هـ.
- أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن، عبد الكريم حامدي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط١-١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، ٢/ ٩٤، مراجعة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة، والنشر، والتوزيع، بيروت، لبنان.
- اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية، أحمد صباح ناصر الملا، أطروحة دكتوراه بجامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد ابن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ)، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٨٠م.
- أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ط. ٥، دار المعارف، مصر، ١٢٩٦هـ/١٩٧٦م
- أصول السرخسي، أبو بكر محمد ابن أبي سهل (ت٤٩٠هـ)، تحقيق: محمد أبو الأجفان، دار المعرفة للطباعة، والنشر، بيروت، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- أصول الفقه الإسلامي، مصطفى شلبي، ط. ٤، الدار الجامعية للطباعة، والنشر، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط. ١، دمشق، ١٤١٦هـ/١٩٨٦م.
- أصول الفقه الإسلامي، منهج بحث ومعرفة، طه جابر العلواني، ط١٩٩٥، منشورات المعهد العالي للفكر الإسلامي.
- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، (د. ت).
- أصول الفقه، محمد الخضري بك، الطبعة السادسة - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.
- أصول المذهب المالكي، بحث للأستاذ عبد الله الداودي، بمجلة الفقه المالكي، والتراث القضائي، عدد ٢-٣-٤ السنة الثانية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٢م.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية، والإفتاء، والدعوة، والإرشاد، الرياض، السعودية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، وطبعة دار الفكر ١٤١٥هـ/١٩٩٥.
- الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، علي ابن عبد الكافي السبكي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم الجوزية، دراسة وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- الاجتهاد المقاصدي: مفهومه وعلاقته بفقه الواقع وقضايا العصر، للباحث، منشور ضمن العدد الأول من سلسلة قضايا مقاصدية، تصدر عن جمعية البحث في الفكر المقاصدي، سبتمبر ٢٠١٢.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، ط٢/١٤٠٢هـ .
- الإشكال المنهجي في قراءة النص القرآني وتفسيره: منهجية علماء أصول الفقه في تفسير النص الشرعي: الأصول والضوابط، إعداد: محمد بنعمر، بحث مقدم لحلقة مركز البحوث، والدراسات الإنسانية، والاجتماعية بوجدة يوم ١٤/٠٤/٢٠٠٨م.
- البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلص، ط. ١، مكتبة عالم الكتب، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، دار الكتبي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- التحرير، والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ت.
- التحرير، ابن الهمام الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ت).
- التعريفات، الشريف الجرجاني دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١ ١٩٨٧م.
- التقريب، والإرشاد الصغير، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط١/١٤١٨هـ.
- تيسير التحرير، مطبوع مع التحرير لابن همام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ت).
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، ط. ١، دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، ط. ١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م.
- الدراسات النحوية، واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، هادي الشجيري، دار البشائر الإسلامية ط١/١٤٢٢هـ.
- الفروق، القرافي، دار المعرفة للطباعة، والنشر، بيروت، لبنان، (د. ت).
- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، (د. ت).
- الكافي شرح البزدوي، حسن بن علي السغناقي، تحقيق: فخر الدين محمد قانت، مكتبة الرشد، ط١/١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- المرأة بين نار الجاهلية وظل الإسلام، الشيخ أحمد

الخليلي، على شبكة الإنترنيت موقع: www.sultan.org
- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية، والمعهد العلمي للفكر الإسلامي، ط. ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- المقاصد، والغايات، محمد أمين فقير، بحث ألقي في المؤتمر الدولي: مقاصد الشريعة وقضايا العصر، ٢٢-٢٥ فبراير ٢٠١٠، بإشراف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، فتحي الدريني، ط. ٢، الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد سليمان الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط. ٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.
- المنهج الأصولي في تفسير النص الشرعي ، محمد يعقوبي خبيزة، أطروحة جامعية، نوقشت ١٩٩٩م، كلية الآداب، والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق للشيرازي، دار الكتب العلمية، (د. ت).
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي تحقيق الشيخ عبد الله دراز، ط. ١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ط. ٦، مكتبة القدس، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد ابن رشد الحفيد، تحقيق الشيخين: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ط. ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، المطبعة الخيرية القاهرة.
- تردد دلالة المفهوم بين الموافقة، والمخالفة، محمد بن سليمان العريني، مجلة العلوم الشرعية العدد العشرون، رجب١٤٣٢هـ.
- حاشية الأزميري على مرآة الأصول، محمد الأزميري، مطبعة محمد البوسنوي، ط. ١٢٨٥هـ.
- حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، مطبوع مع شرح الجلال، ط. ٢، (د. ت).
- حاشية السعد التفتزاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- دلالة الاقتضاء وأثرها في الأحكام الفقهية، نادية محمد شريف العمري، دار هجر، ط ١/ ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتزاني، مطبوع بهامش التوضيح لمتن التنقيح، ابن مسعود البخاري الحنفي (ت٧٤٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط. ١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار الحديث، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢.
- علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية، فريد عوض حيدر، ط. ٢، مكتبة النهضة المصرية، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
- علم المنطق القديم، والحديث، عبد الوصيف محمد عبد الرحمن، ص٢١، مطبعة المعاهد، مصر، د. ت.
- قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر ابن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ)، ط. ١، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م.
- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، عبد الله بن أحمد النسفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٤٠٦هـ.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين بن عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الافريقي، ط١، دار صادر بيروت - لبنان ٢٠٠٠م.
- مبحث دلالة الإشارة وآثارها في الفقه الإسلامي، أبو مالك السعيد العيسوي، منشور بمجلة المحجة البيضاء، العدد الثالث، ربيع ١٤٢٣هـ.
- مذكرة أصول الفقه في روضة الناظر، محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم، بيروت، لبنان، (د. ت).
- معجم أصول الفقه، ألفاظ ومصطلحات أصول الفقه، خالد رمضان حسن، ط. ١، الروضة للنشر، والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، التلمساني، حققه وخرج أحاديثه عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١/١٤١٧هـ-١٩٩٦.
- منار السالك إلى مذهب الإمام مالك، أحمد السباعي، ط. ١، المطبعة الجديدة ومكتبتها، بفاس، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.
- منتهى الوصول، والأمل في علمي الأصول، والجدل، ابن الحاجب، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، منشورات كلية الآداب، والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٤م.
- نهاية السول على مرتقى الوصول، محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي، ط. ١، المطبعة المولوية بفاس، ١٣٢٧هـ.

قيم المجتمع التقليدي وقوى التحديث في الجزائر: رؤية تحليلية

أ. د. تريكي حسان
جامعة الطارف، الجزائر

مقالات

- مقدمة:

يعد موضوع القيم من المواضيع التي أثارت اهتمام المفكرين والباحثين في ميادين عدة كالفلسفة، علم الاجتماع، التربية وعلم النفس، وهذا ما يؤكد أهميتها بوصفها تشكل إحدى المحددات الهامة للسلوك الفردي والاجتماعي على حد سواء، كما تعد من المؤشرات الأساسية لنوعية الحياة ومستوى الرقي والتحضر، إضافة إلى كونها جزء لا يتجزأ من الإطار الحضاري والثقافي للمجتمع.

وتمثل القيم جانبًا رئيسًا من ثقافة أي مجتمع، بل يمكن القول أنها تمثل لب الثقافة وجوهرها، وقد ازداد في عصرنا الاهتمام بدراسة القيم وتحليل طبيعتها؛ لأنها تتصل بكل مجالات الحياة الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، الدينية والجمالية للأفراد والجماعات. فمعرفة قيم مجتمع ما يسمح بالتعرف على الأيديولوجيات والفلسفة العامة لهذا المجتمع، ويساعد على رسم مختلف سياسات التخطيط للمستقبل، كما أن عملية التنمية تحتاج إلى تحليل طبيعة القيم، من أجل تدعيم ما يحقق المصلحة العامة للمجتمع ونبذ كل ما يعيق تقدمه.

وتستهدف الدراسات الاجتماعية للقيم، معرفة محركات السلوك لاستغلالها في دفع عجلة التنمية، وكذلك معرفة القيم السالبة لوضع التخطيطات الملاءمة لإحداث تغيير كيفي في السكان، وتغيير نظرتهم لأنفسهم، وللأشياء والموضوعات.

ومن أبرز الدراسات السوسيولوجية التي تناولت المجتمع الجزائري، نجد الدراسة التي قام بها أحد عمالقة علم الاجتماع الحديث بيار بورديو Pierre Bourdieu (*)، والتي نشرها في أول كتاب له "سوسيولوجيا الجزائر" Sociologie de l'Algérie (**) سنة ١٩٥٨م، وقد اهتم بورديو في هذه الدراسة بالتفاصيل الدقيقة للحياة اليومية

للجزائريين، ودرس اللسانيات والثقافة الشعبية السائدة وبنية الأسرة والعلاقات القائمة بين أفرادها، ووصف بدقة متناهية الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية في هذا المجتمع.

وقسم المؤلف كتابه إلى ستة فصول: خصص الفصل الأول لدراسة الأشكال البنائية لمنطقة القبائل وبناء الأسرة في المجتمع القبائلي، أما الفصل الثاني فخصصه لدراسة البنى الاجتماعية للشاوية، ويدرس الفصل الثالث تركيبة وخصائص ومميزات المجتمع الميزابي، وفي الفصل الرابع درس الأشكال البنائية للعرب، من خلال دراسة الحضر والبدو ونصف البدو. ويختص الفصل الخامس بدراسة العمق المشترك؛ أي الجوانب المشتركة بين مختلف الوحدات المكونة للمجتمع الجزائري، وأخيرًا اهتم الفصل السادس بدراسة تفكك البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري بفعل النظام الاستعماري.

ومن أجل تفادي الوقوع في التقسيمات الإثنية وعدم تكريس التحليل الانقسامي في دراسة البنى الاجتماعية للمجتمع الجزائري، السائد عند علماء اجتماع الحقبة الاستعمارية، والذي يجسد سياسة فرق تسد لفرنسا الاستعمارية. ركزنا في تحليلنا لطبيعة نسق القيم السائد في المجتمع الجزائري على الفصل الخامس (***) من الكتاب، الذي تناول دراسة العمق المشترك؛ أي دراسة البنى الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجزائري كوحدة متماسكة، من خلال الاهتمام بالجوانب المشتركة ونقاط الالتقاء والتداخل بين مختلف مكونات المجتمع بغض النظر عن الاختلاف والتمايز الموجود بين الوحدات الفرعية المشكلة له.

وتسمح لنا دراسة وتحليل طبيعة منظومة القيم السائدة في المجتمع الجزائري أثناء الحقبة الاستعمارية، بالتعرف على التحولات التي طرأت على منظومة القيم السائدة الآن، ومن ثم كشف حركة الهدم والإتلاف القيمي التي استهدفت البنية العتيقة من تراثنا.

أولاً - مفهوم القيم:

لقد اختلفت تعاريف المفكرين للقيمة ويعزى هذا الإختلاف والتباين إلى المنطلقات النظرية والفكرية لهم، وفي علم الاجتماع قدم الباحثون العديد من التعاريف للقيمة، ومن أقدم هذه التعاريف هو تعريف توماس وزنانيكي Thomas & Znaniecki في مؤلفهما الشهير الفلاح البولندي: "القيمة الاجتماعية تعني أي معنى ينطوي على مضمون واقعي وتقبله جماعة اجتماعية معينة، كما أن لها معنى محدد حيث تصبح في ضوئه موضوعًا معينًا أو نشاطًا خاصًا"[١]. ومن التعريفات الهامة للمصطلح التي نالت إجماعًا من طرف المنظرين في علم الاجتماع، تعريف كليد كلاكوهن G.Klukhohn الذي عرف القيمة على " أنها تصور، واضح أو مضمر، يميز الفرد أو الجماعة، ويحدد ماهو مرغوب فيه، بحيث يسمح لنا بالاختيار بين الأساليب المتغيرة للسلوك، والوسائل، والأهداف الخاصة بالفعل"[٢].

من جهة أخرى يعرف بارسونز T.Parsons في كتابه النسق الاجتماعي القيمة بأنها: "عنصر في نسق رمزي مشترك يعد معيارًا أو مستوى للاختيار بين بدائل التوجيه التي توجد في موقف معين"[٣].

كما عرف حليم بركات القيم بأنها: "المعتقدات حول الأمور والغايات، وأشكال السلوك المفضلة لدى الناس، توجه مشاعرهم وتفكيرهم، ومواقفهم، وتصرفاتهم واختياراتهم، وتنظم علاقتهم بالواقع والمؤسسات والآخرين أنفسهم والمكان والزمان، وتسوغ مواقفهم، وتحدد هويتهم ومعنى وجودهم؛

أي تتصل بنوع السلوك المفضل وبمعنى الوجود وغاياته"[4].

ومن خلال ما سبق، يمكن أن نعرف القيم على أنها أحكام معيارية يحملها الفرد نحو الموضوعات وأوجه النشاط المختلفة، تشكل محك يحدد على أساسه ما هو مرغوب فيه أو مفضل في موقف توجد فيه عدة بدائل.

ثانيًا - خصائص القيم:

إن التعرف على خصائص القيم جد مفيد لتمييز القيم عن المفاهيم التي لها تداخل معها كالاتجاهات، المعايير والمعتقدات... والقيم تتميز بخصائص معينة منها[5]:

١- القيم تدخل في الأنساق الكبرى للفعل الإنساني، وهي المجتمع والثقافة والشخصية.

٢- القيم عبارة عن تعميمات، من خلالها يمكن فهم فعل معين بأن له معنى، والقيم أيضًا هي مفهومات تصويرية، بمعنى أنها تشكل أو تصاغ في ألفاظ مطلقة لكنها تطبق في حدود موقفية خاصة.

٣- القيم لها درجة من العمومية، فلا يمكن أن تعبر عن تجربة مفردة أو موقف مفرد.

٤- القيم هي دائمًا موضوعات مرغوبة، فهي ليست أشياء يرغبها الناس، ولكنها ما يريده الناس ليشكل رغباتهم.

٥- ليست كل القيم ظاهرة أو حتى شعورية، فنسق القيمة في ثقافة معينة قد يكون مستترًا أو غير متعارف عليه.

٦- القيم ليست متساوية في الأهمية، ولها درجات مختلفة من التأثير على الفعل.

كما تتميز القيم بعدة خصائص أخرى؛ كونها مشتركة بين عدد كبير من الناس، وتثير اهتمام الفرد والجماعة لارتباطها بحاجات حيوية اجتماعية أو طبيعية، كما أنها تستهدف صالح الجماعة ولها أهداف خلقية، وتتصف بالثبات النسبي والدينامية، وتميز القيم أيضًا بمساندة بعضها البعض[6].

وتعمل القيم كقوى اجتماعية في تشكيل اتجاهات الاختيار عند الأفراد، وهي التي توجه الفعل الاجتماعي نحو الأهداف الخاصة أو العامة، وللقيم درجات مختلفة من التأثير على الفعل، ويرجع ذلك إلى أنها ليست متساوية في الأهمية، ومن المعروف أن كل نسق قيمي يحتوي على بدائل مقبولة اجتماعيًا؛ لتسمح للمجتمع أو الأفراد بأن يكونوا في توافق مع المواقف الجديدة والمشكلات[7].

ثالثًا - القيم الاجتماعية السائدة في المجتمع الجزائري التقليدي في ضوء كتابات بيار بورديو:

لقد استطاع بيار بورديو من خلال كتابه "Sociologie de l'Algérie" أن ينقل لنا ببراعة صورة واضحة عن الحياة اليومية للجزائريين بتفاصيلها الدقيقة، بحيث اهتم بأقوال الأفراد وتفضيلاتهم ومعتقداتهم، ووصف لنا بدقة مختلف أوجه النشاط في المجتمع، والعادات الشعبية، وبنية الأسرة والعلاقات القائمة بين أفرادها؛ إذ يمكن على ضوئها كشف وتحديد العديد من القيم السائدة في تلك الفترة؛ لاسيما القيم الأسرية، الاقتصادية، الدينية والجماعية، وقيم الذكورة والشرف والحياء.

١- القيم الأسرية:

تشكل الأسرة مجموعة أولية ونموذج بنائي

يتميز بالإستقرار والتماسك. ويرى بورديو أن الشكل السائد في المجتمع الجزائري في تلك الحقبة هو نظام الأسرة الممتدة؛ حيث تضمن الأسرة لكل عضو فيها مكانته، وظيفته وسبب وجوده، ويمارس الأب فيها سلطة مطلقة على جميع أفرادها. وينتشر الزواج من الأقارب بشكل واسع لضمان بقاء الإرث داخل نفس الأسرة والحيلولة دون انتقاله إلى أفراد غرباء.

وتمارس الأسرة الممتدة ضبطًا اجتماعيًا قويًا على أفرادها، فخيارات الأسرة هي التي تضبط أفعال الفرد وتفكيره، ولا يشكل هذا الضغط اضطهادًا بالنسبة له لأنه يخاف من فقدان التضامن الذي تضمنه له، ولديه شعور أن لا وجود له إلا في إطار الكل.

ويرى بيار بورديو أن العلاقة التي تسود بين أفراد الأسرة (الجزائرية) تتميز بنوع من الاحترام والخوف، احترام تام لأنماط السلوك المعترف بها من طرف الجماعة، والخوف الدائم من عقاب ولوم الآخرين أثناء عدم احترامه لبعض القواعد، ومثل هذا السلوك هو ناتج عن عملية التربية والتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ صغره إلى غاية رشده، وتستمر جذور وآثار هذه العملية حتى كهولة وشيخوخة الفرد. وهذا راجع لمدى فعالية التنشئة الاجتماعية على نفسية وشخصية الفرد، فالمشاعر الفردية ليست هي بالغائية؛ لكنها يجب أن تبقى خفية ومقموعة، وكل سلوك لا يتوافق والمعايير أو الأحكام الأسرية يعد سلوكًا مرفوضًا من طرف العائلة.

٢- قيم الذكورة:

تمثل قيم الذكورة موروثًا ثقافيًا كامنًا داخل نسيج البناء الاجتماعي، وتتجسد صوره وأشكاله في أساليب التنشئة الاجتماعية التي تضع اختلافًا في اكتساب الأبناء للقيم الاجتماعية ونماذج السلوك والاتجاهات بين الذكر والأنثى[٨]. وفي هذا الإطار يرى بورديو أن في هذا المجتمع، الفتيات يتعلمن ممن يكبرهن سنًا الفضائل التي يجب أن تتحلى بها المرأة، كالخضوع المطلق والكتمان، كما أن تعدد الزوجات والسلطة المطلقة للزوج وتفوق الرجال، ساهم في تكوين مجتمع أنثوي مستقل نسبيًا، يعيش في وسط مغلق مع إقصاء النساء من كل المسؤوليات المهمة.

٣- تقديس الماضي والارتباط الوثيق به:

حسب بورديو، السمة البارزة في المجتمع الجزائري هو ارتباطه الوثيق بماضيه الذي يضفي عليه طابعًا من القداسة، ويرفض الحاضر والتطلع إلى المستقبل؛ فهذا المجتمع منذ زمن بعيد وجد مثاليته في الماضي، احترام الماضي أخذ عنده شكل عبادة؛ حيث يتخذ هذا الماضي باستمرار كمرجع، وهو يمثل بالنسبة له عصرًا ذهبيًا.

ولتفسير هذه النظرة للماضي، نستدل بتحليل فلورانس كلاكهون F.Klukhoon، التي تعد المجتمعات التي تقدس الماضي مجتمعات تقدس السلم وتحترم التقاليد الأسرية، وتحن إلى الماضي وتؤمن بأن الحاضر هو امتداد للماضي البعيد، كما ترى أن النظرة اللامستقبلية والحنين إلى الماضي والانجذاب إليه وإضفاء هالة من القداسة عليه، تعبير عن ضعف الارتباط بحاضر المجتمع، وتعبير عن فقدان الطمأنينة ومرآة للقلق النفسي[٩]. وهذا ما يعكس معاناة المجتمع الجزائري تحت وطأة الاستعمار الفرنسي، وهو ما جعله ينفر من حاضره ويحن إلى ماضيه.

من جهة أخرى يرى تارد G. Tard أن المجتمعات التي يشدها الماضي، هي مجتمعات تحكمها سلطة

التقاليد، ففي هذه المجتمعات تسود التقاليد ويفخر المرء ببلده وماضيه أكثر من الحاضر أو العصر الذي ينتمي إليه، وأما المجتمعات التي ترتبط بالحاضر فهي مجتمعات يجذبها الجديد وتقتفي أثره وفي هذه المجتمعات الأفراد يتفاخرون بروح العصر ومتنكرين لقوميتهم ووطنيتهم(١). ويتضح لنا من خلال ذلك، تجذر القيم الوطنية في المجتمع الجزائري وانتشار الوعي القومي لدى الأفراد وتمسكهم بوطنيتهم، ورفضهم واستنكارهم للمستعمر.

٤- الوفاء لتقاليد السلف والتمسك بها:

يرى بورديو أن الوفاء لتقاليد السلف في هذا المجتمع، يشكل قيمة القيم تسيطر على جميع الأفعال الأساسية في الحياة الاجتماعية. وتنقل التقاليد أساسًا بشكل شفهي عن طريق القصص، الأساطير، القصائد والأغاني. فمن خلالها تنقل شبكة متراصة من القيم التي تضبط سلوك الفرد وتوجه أفعاله، ويهدف تعليم التقاليد للأجيال حسب بورديو إلى نقل تجارب ومعارف السلف من جهة، ورسم الصورة المثالية التي تشكلها الجماعة للذات من جهة أخرى.

ويعكس إصرار المجتمع الجزائري في الحقبة الاستعمارية على التمسك بعاداته وتقاليده، إصراره على المحافظة على هويته وذاته الثقافية أمام محاولات الاستعمار الفرنسي لطمس الهوية الوطنية. فالحفاظ على التقاليد يشكل ميكانزمات دفاع ضد القمع والاستبداد والبطش من جانب السلطات، والذي من شأنه الحفاظ على الذات من الدمار بواسطة هذه القوى الغاشمة.

٥- القيم الاقتصادية:

يرى بورديو أن اقتصاد هذا المجتمع يقوم على زراعة غير آلية وبدائية، الأمر الذي نجم عنه وجود تبعية شبه كلية للوسط الطبيعي وإلى الظروف المناخية. وهذا ما جعل التوازن بين الموارد والحاجات يتأثر بشدة بنظام المطر. وفي مثل هذه الحالة يؤدي اعتماد المزارعين إلى حد كبير على ظروف لا دخل لهم فيها، إلى استسلامهم لهذه الظروف ومن ثم تنشأ لديهم قيم الصبر والانتظار والتسليم بالقدر والمكتوب.

وحسب بورديو العمل في هذا النظام الاقتصادي لا يهدف إلا لإشباع الحاجات الأولية وضمان استمرارية الجماعة والاعتماد على الاكتفاء الذاتي، مع غياب الحساب الاقتصادي العقلاني، فمفهوم الوقت عند البدوي الذي يعيش في الوسط الطبيعي، ليس له نفس المدلول الموجود في الوسط التقني، فالاهتمام بالإنتاجية الذي يؤدي إلى القياس الكمي للزمن غير موجود. وعليه العمل الذي سيقوم به الفلاح هو الذي يتحكم في الوقت، وليس الوقت هو الذي يحدد العمل؛ لأن وتيرة العمل الفلاحي مرتبطة بالمراحل البيولوجية الحيوانية والنباتية.

كما أن اللجوء إلى الاقتراض في هذا النظام الاقتصادي، لا يكون إلا عند الضرورة القصوى؛ حيث يجد الأفراد في اللجوء إليه حرج ومشقة؛ لهذا لا يتم اللجوء للقرض إلا في الحالات الاستعجالية الموجهة للاستهلاك.

والضمان الوحيد بين أطراف الدين هو الثقة والشرف؛ لأن صاحب الدين يرى أن من الواجب عليه إرجاع الدين، فعدم تسديده مساس بشرفه وانتهاك للأمانة.

ويعكس لنا هذا وجود قوي لقيم الأمانة والشرف التي تضبط المعاملات بين الأفراد، كما يتجلى لنا بوضوح انتشار قيمة القناعة، وعدم وجود توجه مفرط نحو الاستهلاك والاهتمام بالماديات.

٦- القيم الدينية:

إن تمسك غالبية أفراد المجتمع الجزائري بالقيم الدينية له أثره البالغ على سلوك هؤلاء الأفراد؛ حيث تطغى بصمة الإسلام وتأثيره على مختلف أوجه النشاط في الحياة الاجتماعية، ويشير بورديو إلى وجود عدة مؤشرات تدل على القبضة المحكمة للدين على الحياة داخل المجتمع. فالإسلام هو الفضاء الذي تسبح فيه كل الحياة، ليس فقط الحياة الدينية أو الفكرية، ولكن حتى الحياة الشخصية والاجتماعية والمهنية.

كما يرى بورديو إن قوة الدين الإسلامي في الجزائر تكمن في التوافق والانسجام بين روح العقيدة الإسلامية والذهنية الجزائرية، فالرسالة القرآنية جاءت بتعاليم تتماشى مع نمط الحياة التقليدي، كما جاءت بنسق معايير يتوافق مع البنية العميقة للمجتمع الجزائري.

من جهة أخرى وحسب بيار بورديو، فإن نسق القيم الخفي السائد في النشاطات الاقتصادية لا يترك أي مكانة للقيم المادية، فالذهنية الاقتصادية لهذه الحضارة تميزها الأخلاق الإسلامية: ازدراء حب الغناء والطمع والجشع، تحريم احتقار الفقراء والمساكين، التشجيع على التعاون وحسن الضيافة، أدب الحديث وشعور الأخوة الدينية، وبعبارة أخرى هناك توافق بين نمط الحياة المنشود من طرف الدين الإسلامي ونمط الحياة الخاص بالمجتمع الجزائري، الأمر الذي سمح بتغلغل الرسالة القرآنية بعمق في هذا المجتمع.

٧- القيم الجماعية:

يشير بورديو إلى أن في المجتمع الريفي الجزائري يسود ضغطًا اجتماعيًا قويًا، مع وجود تبعية شديدة للفرد تجاه الجماعة، فالحياة الجماعية تخنق الحياة الفردية، وهناك إرادة لتقديم الغير وتكريس النفس للغير. فالفرد هو كائن من أجل الآخرين، وهو كذلك كائن من خلال غيره، فلا يمكنه أبدًا أن يفصل مصيره الشخصي أو مصير أبنائه عن المصير المشترك للجماعة العائلية على حد تعبير بورديو.

وهو ما يفسر بوضوح التوجه نحو الجماعة وسيطرة القيم الجماعية، وتفضيل مصلحة الجماعة على المصالح الشخصية، وهو عكس التوجه نحو الفردانية والأنانية، وترتبط القيم الجماعية بالتعاون بوصفه تجسيد لرسوخ القيم الجماعية والتخلي عن المصالح الشخصية في سبيل المجتمع والبذل والعطاء من أجل الآخرين، وهو يعبر كذلك عن تماسك الجماعة وتفوق العمل الجماعي على العمل الفردي.

ويقودنا التوجه نحو الجماعة إلى أحد تغيرات النمط لبارسونز T.Parsons وهو" الذات مقابل الجماعة"؛ حيث يكشف لنا هذا المتغير النمطي عن التفاعل بين اهتمامات المرء ومصالح الجماعة وكيفية المفاضلة بينهما، ويؤكد التوجه نحو الجماعة حسب بارسونز، على أهمية النظام وأسبقية القيم الأخلاقية والجماعية في المواقف الجماعية على مصالح الذات ويهتم بأفضلية المعايير الأخلاقية في عمليات التقييم[١١]، وهو ما يعكس التمسك بالقيم الأخلاقية في المجتمع الجزائري، وينبثق عن هذا التوجه نحو الجماعة قيم كثيرة تفيد أبناء المجتمع في الحياة الاجتماعية، مثل قيم التعاون، التضامن والتكافل الاجتماعي.

٨- حيازة الأرض كقيمة اجتماعية:

يرى بورديو إن العلاقة التي تجمع الفلاح بأرضه هي علاقة روحية أكثر منها نفعية؛ حيث يشعر الفلاح بأنه تابع إلى حقله أكثر من كون الحقل ملك

له. فهذه الأرض لا تمثل بالنسبة له مادة أولية، ولكن هي بمثابة الأم المرضعة التي يجب الخضوع لها.

وتمسك الفلاح الجزائري وتعلقه الشديد بأرضه هو شيء طبيعي في مجتمع زراعي تقليدي يعتمد اعتمادًا كليًا على الزراعة التي تمثل مصدر عيشه الوحيد، مما يولد له شعور بالخضوع والتبعية المطلقة للأرض التي يسترزق منها.

ومن جهة أخرى ساهمت التشريعات العقارية الاستعمارية في نزع الملكية العقارية من الجزائريين لصالح المعمرين، من خلال تحويل ملكية الأراضي من ملكية شيوع إلى ملكية فردية؛ حيث ساهمت في نزع الملكية العقارية من الجزائريين لصالح المعمرين[١٢]؛ إذ كانت السياسة الزراعية لفرنسا الاستعمارية تهدف إلى تسهيل تمركز أحسن الأراضي في يد الأوروبيين بطرق ملتوية، وهذا ما جعل الفلاح أكثر تمسكًا بأرضه، فالنزع العنيف للممتلكات العقارية الجماعية شكل الخطوة الحاسمة على طريق تدمير مرتكزات المنطق الداخلي للتوازن الاجتماعي وتفكيك القبائل، إضافة إلى تحول عدد كبير من المالكين إلى خماسين على أرضهم بعد أن خضعوا للممارسة الربوبية[١٣]. كلها عوامل جعلت الفلاح الجزائري أكثر حرصًا وخوفًا على أرضه، لتتحول بذلك حيازة الأرض إلى قيمة اجتماعية عنده.

٩- قيم الشرف والاحتشام:

يرى بورديو أن الشرف كشعور يسيطر على جميع السلوكات والتصرفات والعلاقة مع الآخرين، ونقيضه هو الخوف من العار والاستنكار الجماعي. فالجماعة تراقب سلوك الفرد بدقة خاصة العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي يفرض على الفرد الحرص على المطابقة الظاهرية للسلوك خوفًا من العار والاستنكار الجماعي.

من هنا نلاحظ أن هناك علاقة جدلية بين الشرف كشعور والخوف من العار والاستنكار الجماعي، ويظهر ذلك بقوة في مجال العلاقات الاجتماعية، فالاختلاط بين الجنسين و العلاقات المشبوهة بين الرجال والنساء تجلب العار والاستنكار الجماعي وتمس بشرف أفراد العائلة. ويعبر بورديو في كتاباته على الشرف بكلمة "النيف" "nif" التي لها مدلول قوي في الثقافة الشعبية في الجزائر، بوصف أن خاصية الأنفة تشكل أبرز ما يميز الشخصية الاجتماعية الجزائرية.

ويشكل الشرف – كما سبق وأن أشرنا إليه في القيم الاقتصادية – الضمان الوحيد بين الأفراد عند الاقتراض؛ حيث يجد الشخص نفسه مجبرًا على إرجاع الدين خوفًا على شرفه وسمعته، وهو مؤشر يوحي بقوة هذا الشعور الذي يسيطر على كل أوجه النشاط والسلوك في الحياة الاجتماعية.

أما الاحتشام فيعبر عنه بورديو بكلمة الحشمة "la hishmah"، وهو ما يدل على الاهتمام بالسانيات الموجودة في المجتمع، فالحشمة حسب بورديو هي في نفس الوقت شرف وتحفظ تمنع إظهار الأنا "moi" ومشاعره الحميمة. فالعلاقة مع الآخرين وحتى داخل نفس الأسرة لابد أن تتم في إطار الثقافة السائدة.

وعليه فالاحتشام في المجتمع الجزائري له مدلولان: فهو أولاً شرف يضبط العلاقات بين الأفراد، وبخاصة المرأة التي يجب أن تتصف بالحياء في علاقاتها مع الآخرين سواء أكان داخل الأسرة أم خارجها، والمدلول الثاني للاحتشام هو التحفظ الذي يمنع الفرد من التعبير عن مشاعره الحميمة، وهي صفة متأصلة في المجتمع الجزائري، فالفرد الجزائري لا نجده يعبر عن

مشاعره وحبه علنًا حتى مع زوجته، ويجد في ذلك حرجًا كبيرًا.

رابعًا - التحليل السوسيولوجي لظاهرة التحديث في المجتمع الجزائري:

عرف المجتمع الجزائري بعد الاستقلال عمليات تحديث واسعة ومكثفة، كان لها أثر كبير في إحداث تغيرات بنيوية عميقة، ويتجلى لنا ذلك بوضوح عند مقارنة النظام الاجتماعي التقليدي الذي كان سائدًا عشية الاستقلال بالنظام الاجتماعي الحالي. وتجدر الإشارة إلى عاملين كانت لهما تأثيرات بالغة وعلاقة مباشرة بالتغييرات التي مست البنية الاجتماعية بفعل التحديث وهما:

- الدور الحاسم والرائد الذي مثله الدولة، بوصفها المحرك والموجه لسياسة التنمية والتحديث.
- الاتصال الثقافي والتفاعل الاجتماعي، اللذان ساهما بشكل كبير في إنتشار مفاهيم ومظاهر التحديث في الأوساط الاجتماعية.

١- دور الدولة في عملية التحديث: لا مناص لفهم ديناميكية التغيرات الاجتماعية والثقافية في الجزائر من دراسة وتحليل وتفهم الدور المحوري للدولة في المجتمع؛ حيث يقوم النظام السياسي الحاكم، بفرض إجراءات فوقية على المجتمع نابعة من منظوره الخاص في التحديث والتنمية.

وبالرجوع إلى العهد الاستعماري، نجد أن النظام الاستعماري عمل على تفكيك البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري. فقد شهدت فترة الثورة التحريرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢)، تحولات كبيرة نتجت عنها عمليات تفكيك واسعة للبنى الاجتماعية، وقد أشار لها بياربورديو Pierre Bourdieu وعبد الملك صياد في كتابهما "الاجتثاث" Le Déracinement؛ أي اقتلاع السكان الريفيين من أراضيهم و تحويلهم إلى محتشدات قصد قطع التموين عن الثورة وإحكام السيطرة والرقابة على الأهالي وانتهاج سياسة تهدف إلى تكريس التخلف بمختلف أبعاده.

فقد كان التثقيف الاستعماري تمويهًا ثقافيًا، أنتج محوًا ثقافيًا، ذلك أن النزعة التحضيرية والتمدينية المزعومة لفرنسا الجمهورية قطعت الثقافة الجزائرية عن كل نسغ حيوي، وأبقتها خارج حركة التاريخ. فالاستعمار الفرنسي لم يسرق الأرض ويستلب الرجال فقط، بل انتهك العقول والوعي، ولم يعمل على رقي الحضارة بقدر ماعمل على تأخيرها[١٤].

وبعد الاستقلال انتهج النظام السياسي في الجزائر إستراتيجية تنموية، كان الهدف من ورائها هدم البنى الاجتماعية والاقتصادية القديمة وإقامة بنى حديثة أعدها القائمون على هذه الإستراتيجية أكثر رشادة عقلانية[١٥]. فالسياسات التنموية المنتهجة من طرف السلطة كانت تسعى لتحقيق النجاعة الاقتصادية والإقلاع الاقتصادي، إلا أنها لم تكن اقتصادية خالصة، بل تحمل في طياتها قيم ثقافية تتعلق أساسًا بالترشيد الاقتصادي الغربي بمفهومه الواسع.

وتظهر استجابة النظام السياسي الجزائري لمشروع الدولة التحديثي خصوصًا في العمليات الآتية:

- تحديث المجتمع بالاعتماد على تدويل التعليم والتكوين وتعميمه ودقرطته وإضفاء الطابع العلمي والثقافي على مضامينه ووسائله، بإدخال مواد علمية وثقافية كمواد مسيطرة على مسار التمدرس، وقد استطاعت السلطة السياسية توصيل المعارف والرؤى الجديدة إلى المناطق

البعيدة والمعزولة، وأصبحت المدرسة والتعليم في العرف المواطنين والنخبة وسيلة ممتازة للرقي الاجتماعي والمهني والمادي، وأداة مهمة للصعود والحراك الاجتماعي[١٦].

- التركيز على الصناعات الثقيلة (التي تقوم على التكنولوجيا المتقدمة جدًا والشديدة التعقيد)، بهدف الانطلاق منها إلى تكوين قاعدة صناعية محلية متكاملة ومستقلة، إيمانًا بأنه إذا ما أقيمت تلك الصناعات تصبح عملية التصنيع واللحاق بالبلدان الصناعية عملية سهلة وسريعة[١٧].

- نقل التكنولوجيا باعتماد مختلف أنواع عقود نقل التكنولوجيا مثل عقود تسليم المفتاح والمساعدة التقنية، أملاً في إرساء القاعدة المادية للتقدم والتطور الاجتماعي، وقد دفعت الجزائر في مقابل المساعدة التقنية، كأحد وأهم طرق نقل التكنولوجيا من سنة ١٩٧٣ – ١٩٧٨م فقط مبلغ قدره ٢٨،٤٥ مليار دينار جزائري، كما خصصت الدولة ٥٠٪ من إجمالي الاستثمارات في الفترة مابين ١٩٧٠م و١٩٧٣م لإستراد التكنولوجيا، ضاربة بذلك رقمًا قياسيًا مقارنة بالدول النامية الأخرى[١٨].

- إنضمام الجزائر لمختلف المواثيق والعهود الدولية والإقليمية وما يترتب عنها من التزامات تقبلتها الجزائر، والتي تتعلق أساسًا بالحريات العامة وحقوق الإنسان، حقوق المرأة ومشاركتها في الحياة الاجتماعية... الخ.

من خلال ما تقدم يتضح لنا جليًا أن النظام السياسي في الجزائر؛ لعب دورًا محوريًا في إرساء أسس الحداثة في المجتمع الجزائري؛ حيث المتصفح لقاموس الأدبيات السياسية في الجزائر، يجده حافلاً بمصطلحات العصرنة والإصلاح، والتي تصب جميعها في التوجه نحو التحديث.

٢- التحديث عن طريق التثاقف: يشير مصطلح التثاقف Acculturation إلى التغير الثقافي الذي يكتسب الفرد أو الجماعة عن طريقه خصائص ثقافية أخرى، من خلال التفاعل والاتصال المباشر؛ أي اكتساب الثقافة بالمشاركة والاتصال. أو هو عملية التغير الثقافي الذي ينجم عن الاتصال المستمر بين جماعتين متمايزتين ثقافيًا[١٩].

وقد لعب التثاقف دورًا بارزًا في نقل مفاهيم ومضامين التحديث إلى المجتمع الجزائري، إذ عمل على نقل السمات والأنماط الثقافية الغربية إلى المناطق المختلفة من الوطن، وقد ساعدت على ذلك عدة عوامل أهمها:

- **العامل الجغرافي:** ساهم الموقع الجغرافي للجزائر في سهولة الاتصال الثقافي مع العالم الغربي بحكم قربها من أوروبا مهد الحداثة، الأمر الذي حفز على مزيد من التقارب في المحتوى الثقافي والاجتماعي على غرار دول المغرب العربي الأخرى.

- **عامل الهجرة:** إن وجود عدد كبير من المهاجرين الجزائريين في أوروبا وفي فرنسا، وبخاصة أدى إلى تهيئة الظروف الملاءمة للاتصال الثقافي، فتردد هؤلاء المهاجرين المستمر على بلدهم - بحكم قرب المسافة - في إطار الزيارات العائلية والعمل التجاري وكذا التزاوج المختلط كان له الأثر البالغ في تغلغل القيم والأفكار وأنماط السلوك الأوروبية إلى المجتمع الجزائري.

- **السياحة:** لقد ساهم الاستقرار الأمني الذي عاشته الجزائر خاصة في السبعينات والثمانينات في انتعاش القطاع السياحي؛ حيث كانت الجزائر

قبلة لعدد كبير من السياح الأوروبيين، مما جعل البلد منفتحًا على الثقافات الأخرى.

- **المتعاونون الأجانب**: إن استعانة الجزائر بعدد كبير من المتعاونين الأجانب خاصة في مجال التعليم، الصحة، الصناعة، قد ساهم في نقل الأنماط الثقافية لهؤلاء المتعاونين إلى المجتمع الجزائري من خلال التفاعل الاجتماعي والاتصال المباشر.

- **وسائل الإعلام**: إذ ساهمت في تغيير كثير من العادات، الأفكار وأنماط الحياة، وفي هذا الإطار يرى "La Kshmana، Rao" أن في وسائل الإعلام والاتصال عاملاً ميسرًا للانتقال السهل من الطرق التقليدية إلى الطرق العصرية، وأن الأفكار الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تنقلها وسائل الإعلام تزيد مجالات المعرفة عند القرويين. وبهذا يزداد الفهم والإجماع اللازمان لمجتمع أكثر عصرنة[٢].

خامسًا - التغير القيمي في المجتمع الجزائري بعد الاستقلال:

استنادًا إلى ما سبق، نستخلص عند مقارنة القيم السائدة في المجتمع الجزائري خلال الحقبة الاستعمارية بما هو عليه الآن، أن هناك تحولات عميقة في نسق القيم؛ حيث انهارت وتهاوت قيم لتحل محلها قيم جديدة. ففي مجال القيم الأسرية نجد أن العوامل الاقتصادية والثقافية والسياسية لعبت دورًا واضحًا في تغير النسق والبناء العائلي في الجزائر بعد الاستقلال، فالعائلة الجزائرية هي في حالة تحول مستمر من عائلة ممتدة إلى عائلة نووية، ويرجع ذلك إلى أسباب كثيرة أهمها أزمة السكن[٢١]، كما أخذت السلطة الأبوية تتدهور مما أدى إلى تغيير المفاهيم السائدة عن الأسرة وخصائصها ووظائفها، ومراكز السلطة والعلاقات السائدة فيها، وأصبح للأم والأبناء دورًا كبيرًا فيها[٢٢]، كما تعززت مكانة المرأة داخل الأسرة والمجتمع، بفضل تطور وضعها التعليمي وخروجها للعمل، إضافة إلى تطور المنظومة القانونية للمرأة.

وفيما يتعلق بقيم الذكورة، فمازالت سائدة في المجتمع الجزائري؛ حيث ظلت الأنوثة في البيئة الجزائرية عنوانًا على الضعف؛ إذ أضحى مفهوم "الولية" يوحي إلى تلك الأنثى التي لها على الرجال حق الرعاية والأخذ باليد، كما بقيت كلمة الرجل في البيئة الجزائرية إلى الآن كلمة فوقية، ومازال الجزائري يجد في مفهوم الرجلة دغدغة مثيرة في نفسيته[٢٣].

كما نلاحظ في عصرنا الحالي إن القيم الذاتية المرتبطة بالمصالح الشخصية قد طغت على حساب القيم الجماعية المرتبطة بمصالح المجتمع العليا، فالانتهازية والوصولية والنفاق هو المثل الأعلى الذي تقدمه وسائل الإعلام للشباب[٢٤]. ومن جهة أخرى؛ لم يبق الجزائري أكثر حرصًا وتمسكًا بعاداته وتقاليده، مثل ذي قبل بل أكثر من ذلك أصبح العديد من الأفراد أكثر حرصًا على اتباع الموضة، فالظواهر المدنية المستجدة والمتكرسة بصورة آلية ،أوشكت أن تأتي على بنية التقاليد التي تأصلت بها الشخصية الجزائرية العتيدة[٢٥].

وفيما يتعلق بالقيم الاقتصادية، فقد ازداد التفاوت الاجتماعي حدة وبخاصة في بداية التسعينات، ويظهر ذلك جليًا من خلال بعض المؤشرات الخارجية للثراء والفقر القابلة للملاحظة المباشرة (مباني فخمة مقابل إنتشار الأحياء الفقيرة، سيارات فخمة في مقابل حافلات النقل العمومي المكتظة بركابها، ارتفاع في عدد الشركات الخاصة ...)[٢٦]. حدث هذا التفاوت في

ظل غياب معايير تثمن الامتياز والأداء والفعالية التي من شأنها لو توفرت لمنحته مشروعية[٢٧]، كما برز توجه مفرط نحو الاستهلاك وتدهورت قيم العمل والأداء والكفاءة، وتم استبدالها بقيمة أخرى سلبية وضارة بعملية التنمية، وهي قيمة الحصول على المال بأسرع وأسهل وسيلة ممكنة بغض النظر عن نوعية العمل أو قيمته الاجتماعية أو حتى مشروعيته. فالعمل المنتج ليس هو الطريق لتحقيق التطلعات، بل المظاهر البراقة هي القدوة التي تقدمها وسائل الإعلام[٢٨].

من جهة أخرى، نجد أن القيم المتعلقة بارتباط الفلاح وتعلقه بأرضه قد تدهورت؛ حيث تغيرت العلاقة التي تربط الفلاح بالأرض وتغيرت معها نظرته للعمل الفلاحي، مما أدى إلى ترك الأراضي الزراعية والفرار إلى المدن[٢٩]. وهو ما تعكسه عمليات النزوح المتتالية لآلاف السكان من القرى والمداشر إلى المدن الكبرى بعد الإستقلال.

- خاتمة:

من خلال ما تقدم يمكن التوصل إلى حقيقة هامة، وهي أن التحولات والتغيرات الكبيرة التي عرفها المجتمع الجزائري عبر مختلف الفترات التي مر بها، أدت إلى إحداث تغير قيمي كان له آثار جوهرية على نسق القيم المركزي المحدد لهوية المجتمع؛ حيث برزت قيم جديدة على السطح، نتجت عنها سلوكات أدت إلى الإضرار بالمصالح القومية والتدهور الاجتماعي والاقتصادي، وفي المقابل ما زال المجتمع محافظًا على بعض القيم التقليدية الأصيلة. وعليه فإن القيام بدراسات سوسيولوجية لتشخيص وتفسير مختلف مظاهر التغير التي طرأت على القيم في المجتمع، أمر جد مفيد لرسم سياسة ناجعة تهدف الى المحافظة على القيم الإيجابية، ووقف زحف القيم السلبية وحركة الهدم والإتلاف القيمي التي تستهدف البنية العتيقة في المجتمع، والتي يمكن أن تكون لها انعكاسات مستقبلية خطيرة، وبخاصة إذا تعلق الأمر بقيم الانتماء والارتباط بالوطن.

الحواشي

١ - (*) بيار بورديو Pierre Bourdieu (١٩٣٠م-٢٠٠٢م) عالم اجتماع فرنسي، عمل كأستاذ للفلسفة بجامعة الجزائر ابتداء من ١٩٥٧م، عين كأستاذ كرسي لعلم الاجتماع بفرنسا سنة ١٩٨٢م، ثم كمدير للمركز الأوروبي لعلم الاجتماع سنة ١٩٨٥م، تحصل على الميدالية الذهبية من المركز الوطني البحث العلمي CNRS بفرنسا سنة ١٩٩٣م. قام بعدة دراسات حول المجتمع الجزائري نشرها في عدة كتب أهمها:

Sociologie de l'Algérie سنة ١٩٥٨م، Travail et travailleurs en Algérie سنة ١٩٦٣م، Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie سنة ١٩٦٤ م.

(**) يعد " Sociologie de l'Algérie " أول كتاب لبيار بورديو، صدر سنة ١٩٥٨م، وهو يتضمن دراسة انثربولوجية للمجتمع الجزائري، قام بها خلال فترة قضائه للخدمة الوطنية بالجزائر، ابتداءً من أواخر ١٩٥٥م، مستعينًا بمكتبة الحكومة العامة لفرنسا بالجزائر، أين وكان يعمل كمنتدب لدى الديوان العسكري، ويطلب من الجيش الفرنسي، أشرف بورديو سنة ١٩٥٧م على دراسة ميدانية شملت كل الجزائر باستثناء الجنوب الكبير، ومست كل الشرائح الاجتماعية، واستغل نتائجها في مراجعة كتابه "Sociologie de l'Algérie" لتصدر لاحقًا طبعتان منقحتان الأولى سنة ١٩٦١م والثانية سنة ١٩٦٣م.

٤ - (***) أنظر:

Pierre Bourdieu: Sociologie de l'Algérie, édition Quadrige Puf, Paris 2010, P.P 93 - 105.

١ - نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية لطلاب قسم علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص٥٠٥.

٢- نفس المرجع، ص ص ٥٠٥ - ٥٠٦.

٣- ماجد الزيود، الشباب والقيم في عالم متغير، دار الشروق، الأردن ٢٠٠٦م، ص ٢٢.

٤- نفس المرجع: ص ٣٣.

٥- معتز سيد عبد الله وآخرون، علم النفس الاجتماعي، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٣٧٢.

٦- محمد أحمد بيومي، علم اجتماع القيم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠م، ص ١٥٨.

٧- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م، ص ١٤٢ .

٨- محمد أحمد بيومي، مرجع سابق، ص ص ١٥٩ - ١٦٤.

٩- محمد محمد الزلباني، القيم الاجتماعية، مدخلاً للدراسات الإنثروبولوجية والاجتماعية، الكتاب الأول، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ١٩.

١٠- أعضاء هيئة التدريس بقسم علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية، دراسات في علم الاجتماع، الهجرة النفطية والقيم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٥م، ص٢٧٣ .

١١- علي الطراح، التنشئة الاجتماعية وقيم الذكورة في المجتمع الكويتي، مجلة العلوم الاجتماعية، يصدرها مجلس النشر العلمي لجامعة الكويت، مجلد ٢٨، عدد ٢، صيف ٢٠٠٢م، ص ص ٧١ - ٧٢

١٢- محمد سعيد فرح، البناء الاجتماعي للشخصية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٤٠٩ ص.

١٣- نفس مرجع: ص ٤١٠ .

١٤- نفس المرجع، ص ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

15- Pierre Bourdieu: Sociologie de l'Algérie, édition Quadrige Puf, Paris 2010, P120.

١٦- سموك علي، إشكالية العنف في المجتمع الجزائري - من أجل مقاربة سوسيولوجية - أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة عنابة، ٢٠٠٤، ص ص ١ - ١٢٥.

17- Ahmed Taleb Ibrahimi: De la décolonisation à la révolution culturelle.1962 - 1972, société nationale d'édition et de diffusion, Alger, 1973, pp11 - 12.

18- Pierre Colin: Sous développement, identité et réalité, édition Gallimard, Paris, 1998, p 228.

١٩- عمار بلحسن المشروعية والتوترات الثقافية حول الدولة والثقافة في الجزائر في كتاب الأزمة الجزائرية، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٤٧٢.

٢٠- رشاد غنيم: التكنولوجيا والتغير الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٨م، ص٢٠٧.

٢١- نفس المرجع، ص٢٠٨.

٢٢- نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية لطلاب قسم علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م، ص ١٥.

٢٣- بوحينة قوي: وسائل الإعلام والاتصال وحتمية التغير السوسيوثقافي، في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية الصادرة عن جامعة باتنة، العدد ١٤، جوان ٢٠٠٦م، ص٢٢١.

٢٤- محسن عقون، تغير بناء العائلة الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة قسنطينة، عدد ١٧ جوان ٢٠٠٢م، ص ص.١٢٨ - ١٣١.

٢٥- السعيد عواشرية، الأسرة الجزائرية إلى أين، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية لجامعة باتنة، العدد ١٢، جوان ٢٠٠٥م، ص١٢٧.

٢٦- عشراتي سليمان، الشخصية الجزائرية، الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ٢٠٠٧م، ص ص ٢٥٠ - ٢٤٨.

٢٧- سمير نعيم أحمد، أثر التغيرات البنائية في المجتمع خلال حقبة السبعينات على انساق القيم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، يصدرها مجلس النشر العلمي لجامعة الكويت، العدد الأول، مارس ١٩٨٢م، ص١١٢.

٢٨- عشراتي سليمان، مرجع سابق، ص٢١٢.

٢٩- عنصر العياشي، سوسيولوجيا الديمقراطية والتمرد بالجزائر، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٦.

٢٠- نفس المرجع، ص ٤٥.

٢١- سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ١١٨ - ١١٧.

32- Pierre Bourdieu et A/Sayad: Le déracinement, La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, les éditions de Minuit, Paris, 1964, P.P 161 - 164.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

- **أثر التغيرات البنائية في المجتمع خلال حقبة السبعينات على انساق القيم الاجتماعية**، لسمير نعيم أحمد، مجلة العلوم الاجتماعية، يصدرها مجلس النشر العلمي لجامعة الكويت، ع ١، مارس١٩٨٢م.
- **الأسرة الجزائرية إلى أين**، **للسعيد عواشرية**، مقالة في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية لجامعة باتنة، ع ١٢، جوان ٢٠٠٥م.
- **إشكالية العنف في المجتمع الجزائري من أجل مقاربة سوسيولوجية**، لسموك علي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم علم الاجتماع، جامعة عنابة، ٢٠٠٤م.
- **البناء الاجتماعي للشخصية**، لمحمد سعيد فرح، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية.
- **تغير بناء العائلة الجزائرية**، لمحسن عقون، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة قسنطينة، ع ١٧، جوان ٢٠٠٢م.
- **التكنولوجيا والتغير الاجتماعي**، لرشاد غنيم: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٨م.
- **التنشئة الاجتماعية وقيم الذكورة في المجتمع الكويتي**، لعلي الطراح، مجلة العلوم الاجتماعية، يصدرها مجلس النشر العلمي لجامعة الكويت، مجلد٢٨، عدد ٢، صيف ٢٠٠٢م.
- **سوسيولوجيا الثقافة**، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، لعبد الغني عماد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م.
- **الشباب والقيم في عالم متغير**، لماجد الزيود، دار الشروق، الأردن ٢٠٠٦م.
- **الشخصية الجزائرية**، الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، لمشراتي سليمان، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ٢٠٠٧م.
- **علم اجتماع القيم**، لمحمد أحمد بيومي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠م.
- **علم النفس الاجتماعي**، لمعتز سيد عبد الله وآخرون، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠١م.
- **القيم الاجتماعية**، مدخلاً للدراسات الإنثروبولوجية والاجتماعية، لمحمد محمد الزلباني، الكتاب الأول، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، ١٩٧٢م.
- **المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية لطلاب قسم علم الاجتماع**، لنخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، (د.ت).
- **المشروعية والتوترات الثقافية حول الدولة والثقافة في الجزائر في كتاب الأزمة الجزائرية**، الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، لعمار بلحسن، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩م.
- **الهجرة النفطية والقيم الاجتماعية**، لأعضاء هيئة التدريس بقسم علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية، دراسات في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٥م.
- **وسائل الإعلام والاتصال وحتمية التغير السوسيوثقافي**، لبوحينة قوي، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية الصادرة عن جامعة باتنة، ع ١٤ ، جوان ٢٠٠٦م.

المصادر الأجنبية:

Ahmed Taleb Ibrahimi: De la décolonisation à la révolution culturelle.1962 - 1972, société nationale d'édition et de diffusion, Alger, 1973.

Pierre Bourdieu et A/Sayad: Le déracinement, La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, les éditions de Minuit, Paris, 1964.

Pierre Bourdieu: Sociologie de l'Algérie, édition Quadrige Puf, Paris 2010.

Pierre Colin: Sous développement, identité et réalité, édition Gallimard, Paris, 1998

أهل العلم والأدب من سلاطين وأمراء دولة المماليك

(٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م)

خالد عبد الله يوسف
القاهرة - جمهورية مصر العربية

على الرغم مما حظيت به الدراسات المملوكية من الغزارة والتنوع في ميادين معرفية مختلفة، إلا أن بعض الجوانب ظلت غير مطروقة للبحث بالقدر الكافي، مثل الجانب الثقافي والعلمي في حياة الطبقة الحاكمة، التي كانت قوام وعماد ما ساد هذا العهد من ازدهار ثقافي وفكري؛ فشيد السلاطين والأمراء بكثرة غير مسبوقة المدارس ومعاهد العلم، بل قاموا بإدخال التعليم إلى مُنشآت، كالخَوانِق والرُّبُط والزُّوايا والأسْبلة. فأصبحت تؤدي الغرض الديني بجانب التعليمي، ثم رصدوا الأوقاف الغنية على هذه المُنشآت لضمان استمرارية أداء وظيفتها؛ ولا تخفى أهمية الوقف في تثبيت أركان المدرسة ودعم نظامها؛ حيث كان ريع الوقف هو المصدر الأساس الوحيد لغالبية المدارس. كما أن هذا الازدهار الثقافي كان نابعًا عن وعي المماليك بالذات، والإحساس بطمأنينة الانتصار والأمجاد التي استأثروا بها؛ بدفاعهم عن حوزة الإسلام في وجه الصليبيين والمغول؛ ولهذا الوعي بالذات، والازدهار الثقافي الناجم عنه ندين بتلك المؤلفات التاريخية الضخمة، وبكثرة الكتب في أدب التراجم وغيرها من ميادين المعرفة[١]؛ ولم يقف السلاطين والأمراء عند جانب رعاية العلم وأهله، بل شارك وساهم كثرة منهم بنصيب في حركة التأليف والتصنيف، وعُرِف منهم ذوو الثقافة الرفيعة، والذائقة الأدبية، والولع باقتناء الكتب، وهو ما سوف نسلّط الضوء عليه في هذا البحث؛ وليس هذا بمستغرب، فمآثرهم في العمارة والصناعات الفنية اليوم خير شاهد على ما بلغوه من سمو الذوق.

المماليك: اللغة والثقافة

عاش المماليك كطبقة أرستقراطية منعزلة إلى حد ما عن أهل البلاد المحليين؛ لطبيعة النظام الإقطاعي الذي كان سائدًا في العصور الوسطى، وربما لهذا استطاعوا المحافظة على تقاليدهم ولغتهم[٢]، وكانت التركية القِبجَاقية هي لغة الجيش والبلاط المملوكي، بينما ظلت العربية لغة العلم والمخاطبات الرسمية، والقِبْجَاق من أشهر القبائل التركية التي كانت تقطن بصحاري وسهول أواسط آسيا، وهو موطن غالبية المماليك

في الدولة المملوكية الأولى (البحرية)؛ لذلك كان من الطبيعي أن تنتشر التركية القِبْجَاقية بين المماليك، وتسيد على بقية اللهجات التركية الأخرى، ثم حلت محل القِبْجَاقية في وقت لاحق التركية الأوغُوزية التي تُعرف بالتُّركمانيَّة، وتختلف عن تركية القِبْجَاق، مع وجود التأثير والتأثر بينهما، وظهرت مع نفوذ الأدب والفكر القادم مع علماء الأناضول في الدولة المملوكية الثانية (الجَرْكَسية)، ومع أن كثرة مماليك هذه الفترة كانوا من الجَرْكَس المجلوبين من القوقاز، إلا أن التركية لم تفقد نفوذها وتسيدها، فكان آخر سلطانين كبيرين من سلاطين الدولة الجَركَسية، وهما الأشرف قايتْبَاي وقانْصُوه الغوري يُقرضان الشعر بالتركية، والسلطان المُؤيَّد شيخ المحمودي، كان يعتقده البعض من فصاحته بالتركية أنه من التُّركمان، على الرغم من أنه جَركَسي الأصل[٣].

استخدم المماليك أيضًا العامية العربية في التحدث، أما الأعراق الأخرى مثل المغول، فكانوا يتحدثون لغتهم، كما كانت التركية لغة فئة من المتعلمين، مثل أبناء المماليك، والعلماء الوافدين على القاهرة من الأناضول وأذربيجان، وهؤلاء كانوا يقومون بالتدريس في المدارس المخصصة للغرباء، فالأمير الكبير سيف الدين أَيْتُمُش البِجَّاسي (ت٨٠٢هـ/١٣٩٩م) شيد مدرسة للأحناف، واشترط في وثيقة الوقف أن يكون طلبة المدرسة من الوافدين غير أهل الديار المصرية، كما اشترط أن يُعين الناظر مدرسين للمذهب الحنفي وثمانية وعشرين طالبًا، ويجب أن يكون المدرس "متكلمًا باللسان العربي والعجمي والتركي"، أو باللسان العربي وأحد اللسانين المذكورين[٤]. كما كانت الأكثرية من كُتّاب الدواوين يُجيدون التركية ولغات أخرى. أما العلماء العرب فلم يُعنوا كثيرًا بتعلم التركية ولم تنتشر بينهم، باستثناء أعداد محدودة منهم، نوهت بهم كتب التراجم، فيذكر الصَّفَدي: أن القاضي علم الدين سليمان ابن إبراهيم المعروف بابن كاتب قراسنقر (ت٧٤٤هـ/١٣٤٣م) كان فصيحًا في التركية القِبْجَاقية، وأورد له أشعارًا يمزج فيها التركية بالعربية[٥]؛ ولعل أشهرهم قاضي القضاة العلّامة بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ/١٤٥١م) المولود في عينتاب- غازي عنتابي بتركيا حاليًا- وقد ساعده قرب مسقط رأسه من الحدود التركية على إجادة هذه اللغة منذ سن مبكرة؛ ولذلك كان لها تأثيرٌ على مجرى حياته العلمية في القاهرة، فأصبح من ندماء السلطان الأشرف بَرْسِبَاي، وأقرب الناس إليه، ويقرأ له تاريخه الكبير "عِقد الجُمان"، ثم يترجمه له إلى التركية، وكان الأشرف يردد دائمًا: "لولا القاضي العيني ما حَسُن إسلامنا؛ ولا عرفنا كيف نسير في المملكة". حتى إنه استغنى بقراءة العيني له في كتب التاريخ عن مشورة الأمراء في تدبير أمور السلطنة؛ لما اكتسبه من الخبرة بسماعه لوقائع أسلافه من الملوك[٦].

ومع احتفاظ المماليك بلغتهم التركية، ووجود كثرة منهم لا تتقن العربية؛ وُجدت أحيانًا صعوبة في التواصل بينهم وبين أهل البلاد، وعائق التواصل هذا لا تذكر عنه المصادر المملوكية شيئًا، سوى إشارات لعدم إتقان بعض السلاطين والأمراء للعربية، مثل السلطان المنصور قلاوون (ت٦٨٩هـ/١٢٩٠م)، الذي كان يُوصف بأنه "أغْتَمَ"؛ أي لا يتحدث العربية بفصاحة، والسلطان الأشرف إينال العلائي (ت٨٦٥هـ/١٤٦١م) حينما أشرف على الموت لم يستطع التعبير بالعربية عما بداخله من ولاية العهد لابنه، فقال كلمة بالتركية، وهي: "أُغلم، أُغلم"، وتَعني "ابني، ابني"، ففهم الحضور

أن هذا إشارة بالعهد لولده[٧]، وعُرف عن الأمير ألْمَاس الحاجب النَّاصري (ت٧٣٤هـ/١٣٣٣م)، أحد أبرز أمراء السلطان النَّاصر محمد بن قلاوون، أنه أغْتَمَ؛ لا يعرف العربية، والأمير بَشْتَاك النَّاصري (ت٧٤٢هـ/١٣٤١م)، على الرغم من معرفته بالعربية كان يستعين بمترجم لا يفارقه في تنقلاته؛ ولا يتحدث إلى عماله إلا بمترجم. كما أن عدم معرفة العربية حالت دون تولي بعض الأمراء المناصب الرفيعة، فالأمير سيف الدين بَكْتَمُر البوبكريّ (ت٧٢٨هـ/١٣٢٧م) تقدم في الوظائف حتى صار من أكابر أمراء النَّاصر محمد، ثم أراد تعيينه في نيابة صفد، فامتنع من ذلك، وقال: إنه رجل أغْتَمَ لا يعرف العربية؛ ولا يستطيع الحكم بين الناس"[٨]. كما عُرف عن بعض الأمراء أنهم لا يتقنون التحدث بالتركية ولا العربية، فالأمير سيف الدين أَرْكَمَاس بن عبد الله الظَّاهري (ت٨٥٤هـ/١٤٥٠م)، كان نائب القلعة بدمشق في سلطنة الظَّاهر طَطَر، ثم قلده الأشرف بَرْسِبَاي وظيفة الدَّوادار الكبير بالقاهرة، فعلت مكانته، واستمر في وظيفته في سلطنة الظَّاهر جَقْمَق، وعلى الرغم من ذلك لم يكن يتقن التركية، فضلاً عن العربية، يقول عنه ابن تَغْري بَرْدِي: "وكان إذا كلَّمه مَن لا يعرفه يظنه أنه قَدِم في أمسه من بلاد الجِرْكَس؛ لعُتْمة كانت في حديثه باللغة التركية، فلعمري كيف يكون كلامُه باللغة العربية"[٩]، والأمير أنص الجَرْكَسي، والد الملك الظَّاهر بَرْقوق، كان لا يُحسِن التحدث بالعربية ولا التركية، فكان يتحدث بالجَرْكَسية فقط، فخُصِّص له مُترجم ينقل عنه حديثه إلى التركية أو العربية[١٠]؛ ولكن حرص دائمًا الأمراء من أهل العلم على إجادة العربية، فالأمير ناصر الدين بَاشْقَرْد بن عبد الله النَّاصري (ت٧٠٢هـ/١٣٠٢م)، كان من أكابر الأمراء؛ وله نظم ونثر، وسمع من عبد الله بن علَّاق عن البُوصيري كتاب "جزء البطاقة"، وحدّث به مرارًا، كما قرأه عليه الشيخ علم البِرْزَالي؛ وكان يقول: "لقد بقيت عشرين سنة لا أتحدث التركية حرصًا مني على إتقان العربية"[١١].

ولا شك في أنه قد وُجد أيضًا عائق في التواصل بين العلماء والمؤرخين من جهة، وبين السلاطين من جهة أخرى، فابن تَغْري بَرْدِي أبرز المؤرخين من أبناء المماليك، كان يعيب على مؤرخي عصره جهلهم بثقافة وعادات المماليك، فبطبيعة نشأته كان مقربًا ومطلعًا على أمور السلطنة المملوكية، وكان يلتمس الأعذار لأستاذه تقي الدين المقريزي في نقله أخبار السلاطين عن الآحاد؛ لكونه بمعزل عن البلاط المملوكي، فيقع له التخبط في أشياء كثيرة هو وغيره من المؤرخين العلماء، ويقول: "وقد نبَّهتُه على كثير منها فأصلحها مُعتمدًا على قولي"[١٢]، وعلى الرغم من مصاعب التواصل هذه، فإنه لا يسعنا إلا الاعتراف أن هذا العهد كان هو الفترة الذهبية لفئة العلماء من فقهاء ومُحدِّثين، فعظم دورهم للغاية، ويمكن إرجاع هذه المكانة إلى الخصوصية المملوكية؛ فهذه النخبة كانت تحكم بلادًا ناطقة بالعربية، وتنحدر من أصول غير عربية تتجدد باستمرار بجلب مماليك جدد؛ ولهذه الخصوصية احتاج المماليك إلى العلماء ليكونوا في دور الوسيط مع أهل البلاد، فترتب على ذلك أن انخرط جانب منهم في العمل بالهيئة الإدارية للدولة، ومناصب القضاء والحسبة والتدريس، وإدارة الأوقاف. لذلك يمكن القول أن التلازم والتعاون بين المماليك والعلماء قد أصبح الطابع المميز لدولة المماليك[١٣].

كما حرص بعض الأمراء على الترابط مع العلماء والقضاة عن طريق المصاهرة، وربما كان وجودهم في هذا الوسط العلمي هو طريقهم إلى الاشتغال

بالعلم، فالأمير يحيى ابن الأمير يَشْبَك من شاه الفقيه الدَّوادار صاهر قاضي القضاة الإمام محب الدين ابن الشِّحنة (ت٨١٥هـ/١٤١٢م) على ابنته، وكان يُعرف عنه الفصاحة والبراعة في كتابة الخط المنسوب، وتزوج الأمير جَانِبَكْ يلخجا الظَّاهري (ت٨٤٧هـ/١٤٤٣م) من زينب ابنة العالم والفقيه أمين الدين الأقصرائي (ت٨٨٠هـ/١٤٧٥م)، وكان من الأمراء الذين جوّدوا الخط، وكتب عدة مصاحف، وغيرها مثل كتاب "الشفا" للقاضي عياض، وكان يقرؤه على صهره، وبعد وفاة جَانِبَكْ تزوجت زينب من الأمير جَقمَق المحمدي الأشرفي بَرْسِبَاي، فتهذب وانتفع بصهره في العلم، فحفظ القرآن جيدًا، وصاهر الأمير شاهين العلائي قطلُوبُغَا الكركي (ت٨٦٠هـ/١٤٥٦م) الحافظ بن حجر العسقلاني على أكبر بناته زين خاتون، فتعلم القرآن والخط، ونسخ بخطه عدة كتب[١٤].

وعلى الرغم من وجود بعض السلاطين لا يفصحون بالعربية، إلا أنهم كانوا يعنون بتعليم أبنائهم ومماليكهم العربية وعلوم الدين، فنجد من أبناء السلطان المنصور قلاوون الملك الأشرف خليل (ت٦٩٣هـ/١٢٩٣م)، كان يتقن العربية، ويُطارح الأدباء والشعراء ويعقد لهم مجالس العلم، وحسب كاتب إنشائه محي الدين بن عبد الظَّاهر الذي يقول: "لقد كتبت عنه واستكتبت فما علّم على مكتوب قطُّ إلا وقرأه جميعه، وفهم أصول المكتوب وفروعه؛ لا بل استدرك عليَّ وعلى الكُتّاب، وخَرَّج أشياء كثيرة معه فيها الصواب"، والسلطان النَّاصر محمد بن قلاوون (ت٧٤١هـ/١٣٤١م) سمع الحديث على شيوخ عصره، فسمع من قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة (ت٧٣٣هـ/١٣٣٢م) عشرين حديثًا من "تُسَاعيّاته" وسمع من وزيرة بنت المُنَجّا مُحدِّثة زمنها، وأبي العباس الحجّار المعروف بابن الشحنة (ت٧٣٠هـ/١٣٢٩م)، وأجاز له جماعة كثيرة من مُحدِّثي دمشق، وخُرِّج له جزء كبير عن بعض شيوخه، كما كان السلطان قانْصُوَه الغوري يحرص على حضور مماليكه مجالسه العلمية، ويقرءون أمامه ويمتحنهم[١٥].

شعراء مبرزين من السلاطين والأمراء

بلغ عدد من السلاطين والأمراء درجة عظيمة في الفصاحة بالعربية، بل والقدرة على التصنيف وقرض الشعر؛ ولعل أبرزهم السلطان الأشرف قايتْبَاي (ت٩٠١هـ/١٤٩٥م)، الذي عُرف عنه الولع بالعمارة والتشييد، والأمر بكتابة العديد من كتب الأدب والتاريخ والعلوم الدينية، يقول عنه ابن إياس: "وكان لا يمل من المطالعة في الكتب؛ وله أذكار وأوراد، تتلى في المساجد، وميل وحب في المتصوفة"، ووصل إلينا من نتاجه الشعري بالعربية مجموعة من الموشحات والأذكار الصوفية، منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم (١٦٩٧ تصوف)، ونسخة ثانية بنفس الخزانة رقم (١٦٩٨ تصوف) تمت كتابتها سنة ٨٩٩هـ في حياة السلطان قايتْبَاي، بخط محمد بن الحسن الخانكي المقرئ، ومن نتاجه الشعري بالتركية مصنف موسوم بـ "مجموع مبارك في أذكار وموشحات للسلطان المرحوم الملك الأشرف قايتْبَاي رحمة الله عليه وعلى مولانا المقام الأشرف أبي النصر قانْصُوَه الغوري"، منه نسخة بالمكتبة السليمانية رقم (٢٠٤٧ آيا صوفيا)؛ وللسلطان قايتْبَاي كتاب آخر موسوم بـ "كتاب من الدعوات"، منه نسخة بمكتبة طوبقبو سراي رقم (١٧٢٧ روان كوشكي)[١٦].

أما السلطان قانْصُوَه الغوري، فهو بحقٍّ السلطان العالم والشاعر، يقول عنه ابن إياس: "كان يفهم الشعر؛ وله نظم بالتركية، ومغرمًا بقراءة التواريخ والسير ودواوين الأشعار"، وكان للغوري

مقالات

مجالس يجتمع فيها العلماء والأمراء، وسُجلت هذه المجالس في كتابين، الأول هو "نفائس المجالس السلطانية في حقائق الأسرار القرآنية"، صنفه حسين بن محمد الحسيني الشريفي، منه نسخة خطية في مكتبة طوبقبو سراي رقم (٢٦٨٠ أحمد الثالث)، الكتاب الثاني هو: "الكوكب الدري في مسائل الغوري"، يشتمل على ألفي مسألة وأجوبتها من المسائل التي وقع البحث فيها بمجالس الغوري، منه نسخة بمكتبة طوبقبو سراي رقم (١٣٧٧ أحمد الثالث)، تحمل خطوط علماء بارزين مثل عبد البر ابن محمد المعروف بابن الشحنة قاضي القضاة الحنفية (ت٩٢١هـ/١٥١٥م)، ويتبين من أقوال الغوري في الكتابين، أنه كان على معرفة ودراية بالعلوم الدينية، من فقه وتفسير وحديث، ويمتلك ذائقة أدبية، جعلته قادرًا على النظم وقرض الشعر، مع معرفة التركية والفارسية والعربية، يقول عنه الشاعر الحسيني الآمدي (ت٩٢٠هـ/١٥١٤م) في مقدمة ترجمته للشاهنامه: "ما كان من فن فهو خبير به، قد هداه الله في كل أمر طريقًا. يجيد فن الشعر والمعمى؛ وله غزل مرغوب كالدر، وقد قال في توحيد الباري ومدح النبي ما بلغ به الغاية"[١٧]، ووصلنا من النتاج الشعري للسلطان الغوري عدد غزير من القصائد والموشحات، برهنت على براعته في قرض الشعر، ومنها:

- مجموعة من القصائد بالتركية محفوظة بمكتبة برلين العامة رقم (Or.oct.3744)، ضمن مجموع شعري، وقصائد الغوري عددها ست وثمانون قصيدة، تشمل موضوعات متنوعة، مثل الغزل والتصوف[١٨].

- ديوان صغير يشتمل على أشعار بالعربية، وقصائد غزل بالتركية، منه نسخة خطية بمكتبة ملّت بإستانبول رقم (٤٦٣٩ علي أميري)، ورباعيات ومربعات بالتركية في المجلد الثاني من كتاب "العقود الفورية"، منه نسخة خطية بالمكتبة السليمانية رقم (٣٣١٢ آيا صوفيا)[١٩].

- قصيدتين وموشحتين بالعربية، وموشح مُلمع يمزج بين التركية والعربية، من نغم المحيَّر، ذكرهم راغب الطباخ في "تاريخ حلب"[٢٠]، من مجموعة شعرية للغوري وجدها عند بعض أعيان حلب. القصيدة الأولى يذكر فيها أمراء دولته وجنده، ويدعو الله أن يؤلف قلوبهم، ويجمعهم حوله، ومطلعها:

بالمُلك أنعم ربُّنا الرَّحمن
وهو الكريم المُنعم المنَّان
فله علينا الشُّكر حق واجب
يَقضيه قلب مُخلص ولِسان

القصيدة الثانية فيها حث على إحياء ليلة النصف من شعبان، ودعاء لجنده ورعيته، ومطلعها:

لله في أيامنا نفحات
من دهرنا تزكو بها الأوقات
فبها ألا فتعرضوا وتضرعوا
فيها تُجاب لكم بها الدعوات

- مجموعة من القصائد في كتاب "القصائد الربانية والموشحات السلطانية الغورية"، منها نسخة خطية بمكتبة طوبقبو سراي رقم (١٢٨ بغداد كوشكي)

- "قصائد وأبيات منتخبة من ديوان الغوري"؛ لم يعلم جامعها، ضمن مجموع بالمكتبة الأزهرية رقم (٧٢١٩ أباظة)، وتتفق في بعضها مع "القصائد الربانية"، وتختلف عنها في أحايين كثيرة، ففيها قصائد لم ترد في مخطوط إستانبول،

أولها قصيدة، مطلعها:

حلا القومُ في حضرةِ الأنس

فلاحت وَجْنَة في وجنة الشمس

وهامت بمن تهوى وفاز بوصلها

بغير رقيب العقل أو حاسد النفس

– قصيدة وردت في "الكواكب السائرة"؛ لنجم الدين الغزّي[21]، يرد بها الغوري على قصيدة قاضي القضاة شهاب الدين أبو العباس، الشهير بابن الفرفور الدمشقي التي مدحه بها، مطلعها:

أجاد لنا القاضي ابن فرفور أحمد

مديحًا به أثنى عليه وأحمد

شهاب لدين الله والشمس باهر

مناقبه مشهورة ليس تجحدُ

وقاضي قُضاة الشام جاء يزورنا

ويثبت دعوى حبِّنا ويؤكدُ

ويهدي لنا منه الدعاء فمرحبًا

به زائرًا للأنس جاء يجدّدُ

– وللسلطان الغوري "شجرة النسب الشريف" منها نسخة خطية في مكتبة طوبقبو سراي رقم (٢٧٩٨ أحمد الثالث).

– مجموعة قصائد وموشحات بالمكتبة الملكية بكوبنهاجن رقم (Arab. 280)، عددها سبع قصائد، وثلاثة وثلاثون موشحًا، بعضها ذكره راغب الطباخ في "تاريخ حلب".

أما الأمراء الذين بلغوا درجة عظيمة في قرض الشعر بالعربية، فأبرزهم الأمير علاء الدين الطنبُغَا بن عبد الله الجَاولي (ت٧٤٤هـ/١٣٤٣م)، ويُنسب إلى الأمير علم الدين سَنْجَر الجَاولي، فقد كان دَوَادَاره لما تولى نيابة غزّة، وكان الطنبُغَا الجَاولي يعد نادرة بين أبناء جنسه في نظم الشعر الجيد؛ لا سيَّما في المقطَّعات، التي أجادها؛ وله عدة قصائد مطوّلة، يقول عنه ابن تَغْري بَرْدِي: "وهو أحد فحول الشعراء من الأتراك؛ ولا أعلم أحدًا من أبناء جنسه في رتبته في نظم القريض، اللهم إلا إن كان أَيْدَمُر المحيوي فيمكن"[22]، وذكر له الصَّفَدي جُملة من أشعاره، ومنها[23]:

وبارد الثغر حلو

بمرشف فيه حُوّه

وخَصْره في انتحال

يُبدي من الضعف قوّه

وله أيضا:

وصالُك والثُّريا في قِران

وهجْرك والجفا فرسا رهان

فديتُك ما حفظت لشؤم بَختي

من القرآن إلا "لن تراني"

ومن شعره في الأديب العلّامة شهاب الدين محمود بن سليمان بن فهد (ت٧٢٥هـ/١٣٢٤م):

قال النُّحاةُ بأن الاسم عندهُمُ

غيرُ المُسمَّى وهذا القولُ مردودُ

الاسم عينُ المُسمَّى والدليل على

ما قلتُ أن شَهاب الدين محمودُ

محبي الكتب من السلاطين والأمراء

لم يبلغ من أمراء وسلاطين المماليك من الثقافة والولع باقتناء الكتب مثلما بلغ الأمير الكبير يَشْبَك من مهدي (ت٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، الذي ظهر ولمع نجمه خلال سلطنة الأشرف قايتْبَاي، فتولى

وظيفة الدَّوادار الكبير، ثم أضاف إليه السلطان عدة وظائف أخرى، منها: الوزير، والأستادَّار، وباش العسكر، وكاشف الكُشاف، ومدبر المملكة وغير ذلك، فعظم أمره، وطار صيته في الآفاق، وما وصل إلينا من خزانة كتب الأمير يَشْبَك يدل على حبه العظيم لاقتناء الكتب، سواء بالشراء أو الاستنساخ، يقول عنه السَّخاوي: "ولو شرحت تفصيل ما أجملته من مقتنياته لكان مجلدًا"، ووصل إلينا عدد وافر من هذه المخطوطات الخزائنية، نفيسة الخط والتذهيب، منها نسخة من كتاب "السلوك" لتقي الدين المقريزي، من مقتنيات مكتبة طوبقبو سراي رقم (٩٠٥ قغوش)، نسخها أبو الفرج الأعرج، ونسخة خزائنية من "الوافي بالوفيات" لخليل بن أيبك الصَّفَدي، بالمكتبة السليمانية رقم (٨٤١)، ونسخة نفيسة من كتاب "التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية" لابن الجيعان (ت٨٨٥هـ/١٤٩٧م)، كتبها الخطاط محمد بن أحمد الحُسني المُكتب سنة ثلاث وثلاثين وثمانمائة، تحتفظ بها مكتبة البودليان بجامعة أوكسفورد رقم (Hunt.2)، وكان للأمير يَشْبَك مجالس يجتمع فيها علماء ومؤرخو عصره، ومنهم المؤرخ شمس الدين السَّخاوي، وقد أمره يَشْبَك بكتابة تذييل على كتاب "السلوك" للمقريزي التي انتهت حوادثه سنة ٨٤٤هـ، فذيل عليه بمُصنَّفه "التِّبر المسبوك في ذيل السلوك". يقول السَّخاوي: "نعم سألني الدَّوادار الكبير يَشْبَك أن أذيل له على تاريخ المقريزي "السلوك" فأجبته بعد الاستخارة والاستشارة، وجمعت "التِّبر المسبوك"، واغتبط بذلك؛ بحيث كان يستصحب ما حصله منه في أسفاره"، وكان يَشْبَك يقرض الشعر بالتركية والعربية، وعَمِل شجرة النسب الشريف النبوي، وصل إلينا منها ثلاث نسخ خطية بدار الكتب المصرية، نسختان برقمي (٦٥، ٦٤ تاريخ) والثالثة نسخة نفيسة كتبها الخطاط الشهير خطاب بن عمر الدنجاوي رقم (١٦٣٧ تاريخ)، ونسخة رابعة بمكتبة البلدية إسكندرية رقم (١١٧ تاريخ)[٢٤].

عُرف أيضًا من الأمراء محبي اقتناء الكتب الأمير قجليس النَّاصري السِلاحْدار (ت٧٣١هـ/١٣٣٠م)، فجمع منها الكثير؛ وله مجالس علم يتردد عليها العلماء المشتغلون بالعلوم العقلية، كالطبيب الشيخ شمس الدين ابن الأكفاني (٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، وكان قجليس أيضًا من العارفين بعلم الميقات، ويعمل الإسْطُرلابات والأرباع والرخامات المتقنة، ويقتني آلاتها[٢٥]، والأمير بَيْدَرا بن عبد الله المَنْصُوري (ت٦٩٣هـ/١٢٩٣م) نائب السلطنة زمن الأشرف خليل بن قلاوون، كان من الأمراء محبي الكتب، فاقتنى منها بالشراء والاستنساخ الكثير، ويذكر الصَّفَدي أنه امتلك من كتبه "الكامل" لابن الأثير في اثنتي عشرة مجلدة، كتبها له جمال الدين محمد الوطواط الـورّاق[٢٦]. عُرف كذلك عن السلطان بَيْبَرس الجاشنكير (ت٧٠٩هـ/١٣٠٩م) ولعُه باقتناء الكتب، وعندما قام بإصلاح جامع الحاكم بأمر الله، جعل بالجامع دروسًا للفقه على المذاهب الأربعة، وأنشأ به خزانة كتب، وقف بها نحو خمسمائة مجلد من كتب العلوم، والآداب، والتواريخ وغير ذلك، وختمات شريفة ورَبْعات، وأمر بكتابة ختمة في سبع مجلدات، كتبها الخطاط الشهير شرف الدين ابن الوحيد[٢٧]، وهو المصحف الشريف المحفوظ الآن بالمكتبة البريطانية رقم (Add.22406-13).

الأدبيات التركية في البلاط المملوكي

كان من الطبيعي مع انتشار التركية بين المماليك أن تحظى منهم بعناية واهتمام، وعلى الأخص أهل العلم منهم، فظهرت حركة ترجمة واسعة إلى التركية، من العربية والفارسية؛ ولم

يقف السلاطين والأمراء على الترجمة فحسب، بل قاموا باستنساخ جُملة من مؤلفات الأدب التركي الشهيرة، وقد برز هذا النوع من النشاط الأدبي مع بداية الدولة الجَركَسية، فقام أحد الوافدين على القاهرة من الأناضول، وهو مصطفى الأرضرومي الضرير بترجمة السيرة النبوية لأبي الحسن أحمد بن عبد الله البكري القرن (٣هـ/٩م)، ثم قدمها للسلطان الظَّاهر بَرْقوق، وهي الترجمة المنظومة المعروفة بـ "سير نبي"، وقد حظيت هذه الترجمة بمكانة جليلة وشهرة واسعة بين أتراك الأناضول، ووصل إلينا منها عدة نسخ خطية؛ وللأرضرومي أيضًا ترجمة شهيرة لكتاب "فتوح الشام" للواقِدي (ت٢٠٧هـ/٨٢٢م)، ترجمها سنة (٧٩٥هـ/١٢٩٣م) للأمير جولبان نائب السلطنة بحلب، منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم (١٢٧ تاريخ تركي)، ونسخة في المكتبة البريطانية رقم (Or.3214)، وقد سبق هذا النشاط في الترجمة وضع عدة معاجم عن اللغة التركية، بلهجتيها القِبْجَاقية والأوغُوزية، تشرح نحوها وقواعدها، وتعد هذه المؤلفات حاليًا سواء المترجمة أو المُصنَّفة ذات أهمية كبيرة في مجال الدراسات اللغوية التركية، بل كانت موضوعًا لعدة أطروحات علمية، وتعرف عن علماء اللغة التركية بـ "مجموعة كتب القواعد والمعاجم المصرية المملوكية"، ومن أهم هذه المعاجم[٢٨]:

- "**الإدراك للسان الأتراك**"؛ لأثير الدين أبي حيَّان الغَرناطي الأندلسي (ت٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، العالم النحوي الشهير، الذي وفد على القاهرة زمن المماليك، وكان يُجيد التركية والفارسية، وكتابه يُعد واحدًا من أقدم كتب النحو في التركية، وهو معجم يضم ٢٢٠٠ كلمة تركية ومقابلها بالعربية، ثم قسمًا لنحو وصرف التركية، واللهجة الموجودة بكتابه هي القِبْجَاقية. ويتميز كتابه بقيمة عظيمة؛ لأن مؤلفه واحد من أكبر النحاة، والمادة الغزيرة التي استعان بها عند كتابته؛ ولا بد أنه قد استعان على تأليفه بمن كانوا يعرفون التركية في زمنه، مثل الشيخ فخر الدين محمد بن زكريا التركي الصُّلغري (ت٧١٣هـ/١٣١٣م)، فيذكر أنه أخذ عنه لسان الترك ولسان الفرس، فقد كان عالمًا باللسانين يعرفهما إفرادًا وتركيبًا؛ أيضًا اعتماده على بعض المصادر التركية الشهيرة، وعلى رأسها "ديوان لغات الترك" لمحمود الكاشغري[٢٩].

- "**قواعد لسان الترك**"؛ لفخر الدين الديوريكي (ت٧١٣هـ/١٣١٣م)؛ وله أيضًا عدة قصائد كتبها في مصر بالتركية القِبْجَاقية أواخر القرن (٧هـ/١٣م)، تعد من النماذج المبكرة في استخدام هذه اللهجة بين المماليك؛ لكنها لم تصلنا، أما كتابه فلم يُعثر له على نسخ حتى الآن، ومن المرجح أنه أول كتاب عربي في قواعد القِبْجَاقية المملوكية المكتوبة نظمًا[٣٠].

- "**بُلغة المشتاق في لغة الترك والقِفجَاق**"؛ لجمال الدين عبد الله التركي، ويعد من أهم معاجم التركية القِبْجَاقية، كما أنه يشتمل أيضًا على قسمين للأفعال والأسماء التركية، ووصل إلينا في نسخة فريدة محفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس (٢٩٢ تركي)[٣١].

أما الكتب التي تُرجمت أو نُسخت للسلاطين والأمراء، فتنوعت موضوعاتها من العلوم الدينية، إلى أدب الفروسية، والتاريخ، والأدب، ومنها:

- "**كتاب الكُلستان**"؛ للشاعر الفارسي الشهير سعدي الشيرازي، ترجمه إلى القِبْجَاقية الشاعر "سيف سرايي" (ت بعد٧٩٣هـ/١٣٩١م)، الوافد على القاهرة من مدينة سراي، عاصمة القبيلة الذهبية أو مغول القِبْجَاق، ترجمها للأمير بُتْخَاص

الأمير الكبير قانْصُوَه أمير آخُور كبير السلطان الأشرف قايتْبَاي[٣٧].

- "**قوتاد غوبيليك**"، أو المعرفة المقدسة، وهو أول وأشهر الكتب المؤلفة بالتركية الأويغورية بعد دخول الأتراك الإسلام؛ وله مكانة رفيعة في الأدب التركي القديم، تمت كتابة هذه النسخة في القرن (٨هـ/١٤م) ؛لخزانة الأمير عز الدين أيْدَمُر النَّاصري الدَّوادار الكبير، من مماليك السلطان محمد بن قلاوون، ومن الجدير بالذكر أنه لا يُعرف في العالم سوى ثلاث نسخ من هذا الكتاب، هذه النسخة وهي من مقتنيات دار الكتب المصرية رقم (١٦٨ تصوف تركي)، ونسخة أخرى في مدينة فرغانة، وهاتان النسختان مكتوبتان بالحرف العربي، أما النسخة الثالثة فتحتفظ بها المكتبة الوطنية النمساوية في فيينا، وهي مكتوبة بالأبجدية الأويغورية، والكتاب عبارة عن منظومة تتألف من ٦٥٠٠ بيت في الحكمة والأخلاق، وسياسة الملك؛ من نظم يوسف ساغوني، أحد الكُتّاب المقربين من "ستوق بغراخان" مؤسس الدولة القراخانية في تركستان الشرقية، وقد رقاه الملك إلى منصب الحاجب الخاص لتأليفه هذا الكتاب؛ ولذلك اشتهر بـ "يوسف خاص حاجب"، وأتم تأليفه سنة (٤٦٢هـ/١٠٦٩م).

- "**كتاب في المواعظ**"، لمؤلف مجهول، أتمه سنة ٧٣٠هـ، ورتبه على عشرة أبواب في المواعظ والحِكَم، منه نسخة خزائنية بدار الكتب المصرية رقم (١٦٦ تصوف تركي)، كُتبت للدَّوادار الكبير يَشْبَك من مهدي، تمت كتابتها سنة (٨٨٣هـ/١٤٢٩م)، بخط محمد بن أحمد الفرنوي.

- "**إسكندر نامة**"، منظومة لتاج الدين أحمدي (ت٨١٥هـ/١٤١٣م)، يتناول فيها موضوع الخلق من وجهة نظر فلسفية، ثم يروي على لسان أرسطو تاريخ الشرق إلى الإسكندر الأكبر، منها نسخة خزائنية بدار الكتب المصرية رقم (٣١٦ أدب تركي)، كُتبت للأمير جَانَم السيفي نائب قلعة السلطنة في حلب، فُرغ من نسخها سنة ٨٠٨هـ، ونسخة خزائنية ثانية تزدان بالمنمنمات كُتبت كما ورد في الصفحة الافتتاحية للأمير خُشْقَدم بن عبد الله الخَازِنْدَار في سلطنة الظَّاهر تَمُرْبُغَا، من مقتنيات مكتبة جامعة إستانبول رقم (٦٠٤٤)[٣٨].

- "**نزهة النفوس في لعب الدَّبُوس**"، رسالة بالقِبْجَاقية مع مقدمة بالعربية، مؤلفها الأمير الطنْبُغَا الحُسَامي النَّاصري الشهير بآطاجق، ووصلت إلينا النسخة الأصلية التي كتبها سنة ٨٢٢هـ، وهي نسخة خزائنية من مقتنيات دار الكتب المصرية رقم (٢١ فروسية تيمور)، ورتب المؤلف كتابه على ستة بنود، تتناول فن الفروسية، ويقول: إنه تعلم هذا الفن على يد أساتذة من العرب والعجم.

- "**الشاهنامه**"، ترجمها بأمر السلطان الغوري الشاعر الحسيني الآمدي (ت٩٢٠هـ/١٥١٤م)، يقول في مقدمة ترجمته: إن السلطان الغوري كان مولعًا بالقراءة، وعنده خزانة فيها ضروب الكتب، وكان فيها نسخة من كتاب الشاهنامه، فأمره بترجمتها إلى التركية...إلخ"، ووصلت إلينا النسخة الأم التي تُرجمت وقُدمت للسلطان الغوري، وهي محفوظة بمكتبة طوبقبو سراي رقم (١٥١٠) ويزينها اثنتان وستون منمنمة مصورة[٣٩].

- "**فتوح الشام**" للواقدي، ترجمة منظومة قام بها القاضي شمس الدين محمد بن محمود المعروف بابن أجا (ت٨٨١هـ/١٤٧٦م)، وتتألف من اثني عشر ألف بيت بالتركية، وكان ابن أجا يتولى قضاء العسكر، ويصحب الدَّوادار الكبير يَشْبَك من مهدي في حملاته الحربية، من هذه

الترجمة نسخة خطية بمكتبة طوبقبو سراي رقم (٨٨٢ قوغوشلر)[١٠].

مماليك الطباق والنساخة

جرى العرف في الدولة المملوكية على جلب المماليك الصّغار، ثم يخضعون لتعليم ديني وعسكري خالص لعدة سنوات، وإعدادهم للاعتماد عليهم في الإدارة والحرب، ويكاد المقريزي ينفرد بتوضيح تربية وتعليم المماليك في طِباق القلعة، فيبدأ المملوك في تعلم الكتابة، وكان لكل طائفة فقيه يحضر إليها كل يوم، يعلمها القرآن والخط وآداب الشريعة والصلوات والأذكار، فإذا شب المملوك يبدأ في دراسة شيء من الفقه، فإذا صار إلى سن البلوغ، أخذ معلم في تعليمه فنون الفروسية والحرب، من رمي السهام؛ ولعب الرُّمح، ونحو ذلك، وبعد انتهاء تعليم المملوك يُعتق، ويحصل على إجازة بانتهاء تعليمه يُطلق عليها "عتاقة"، وهي شهادة تُمنح للملوك، تدل على أنه أصبح حرًا وأنه أتم تعليمه، ثم يبدأ المملوك بعد تخرجه في حياته العملية، والتدرج من رتبة إلى ما فوقها، وربما أصبح سلطانًا، وجاء عن هذا الطريق كثير من سلاطين المماليك[١١].

ويذكر خليل بن شاهين الظاهري (ت٨٧٢هـ/١٤٦٨م) أن عدد طباق القلعة اثنتا عشرة طبقة، كل طبقة منها عبارة عن حارة مستقلة تشمل على عدّة مساكن، وكانت الطبقة الواحدة تتسع لسكن ألف مملوك؛ ولكن تذكر المصادر التاريخية أسماء ثماني عشرة طبقة، من أشهرها، طبقة الرفرف، طبقة الزمام، طبقة الأشرفية، طبقة الحوش، طبقة الغور، طبقة المقدم، طبقة المستجدة، طبقة الأربعين، طبقة الصندلية، وينسب بعضها إلى السلاطين والأمراء، فطبقة الصندلية تنسب إلى الأمير صَنْدَل المنْجَكي (ت٨٠١هـ/١٣٩٨م) خازندار السلطان بَرْقوق، وتنسب الطبقة الأشرفية إلى السلطان الأشرف زين الدين شعبان (ت٧٧٨هـ/١٣٧٧م)، أما طبقة المقدم فلعلها تنسب إلى وظيفة مقدم المماليك، الذي كان يتولى الإشراف على تعليم المماليك[١٢].

وسلك العديد من مماليك الطِباق طريق العلم، فأصبح منهم علماء وفقهاء وخطاطون، ويبدو أن كثرة منهم اشتغلوا بنسخ الكتب والمصاحف الشريفة لخزائن السلاطين والأمراء، سواء خلال تعليمهم بالطِباق، أو بعد تخرجهم، ووصلنا من هذه الكتب عدد وافر يدل على أنهم كانوا من النُسّاخ المهرة المحترفين، فقد تتلمذوا على أساتذة مُجودي فن الخط في عصرهم، وقد أغفلت كتب الحوليات والتراجم ذكر هؤلاء المماليك، ربما لأنهم وقفوا عند حد نسخ الكتب؛ ولم يتقلدوا مناصب إدارية رفيعة، فكل ما نعرفه عنهم يمكن أن يُستنتج من قيد الفراغ من نسخ المخطوط الذي يشتمل على اسم المملوك، متبوعًا باسم الطِباق الذي نزل فيه، وأحايين كثيرة يذكر أستاذه في الخط، وتنوعت موضوعات هذه الكتب من العلوم الدينية، والمصاحف الشريفة، وكتب الأدب والشعر، ونصائح الملوك، وترجع غالبيته هذه المخطوطات إلى الدولة الجَركَسية، فلا يوجد بين أيدينا ما يُشير إلى عمل مماليك الطِباق بنسخ الكتب في الدولة البحرية[١٣]، ونذكر بعضًا منها:

- "**آداب الملوك**"، مجهول المؤلف، من كتب نصح السلاطين وما يجب على الحاكم تجاه رعيته، كتبه المملوك بَردْ بَك من طبقة المستجدة الملكي الأشرفي، منه نسخة بمكتبة طوبقبو سراي رقم (٩١ بغداد كوشكي)، كُتبت برسم خزانة السلطان الأشرف أبي النصر قانْصُوه الغوري.

- "**دعاء جوشن**"، المروي عن الإمام علي بن

أهل العلم والأدب من سلاطين وأمراء دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/١٢٥٠-١٥١٧م)

أبي طالب كرم الله وجهه. نسخة خزائنية مذهبة ومزخرفة، كُتبت للسلطان الأشرف قايتْبَاي، نسخها المملوك تَمُرْ الشريفي من الرفرف الملكي الأشرفي تلميذ علي بن أحمد بن أمير علي. دار الكتب المصرية رقم (١٦٩٦).

- "**هداية الإنسان لفضل طاعة الإمام والعدل والإحسان**"، مجهول المؤلف. صُنِّف للسلطان قانْصُوَه الغوري، نسخة خزائنية نفيسة كتبها المملوك جَار بَرْدَي دُولاتْ بَاي من طبقة الحوش الشريف الملكي الظاهري. مكتبة طوبقبو سراي رقم (٩٤ بغداد كوشكي).

- "**هدية المحبين في الأذكار والأدعية**"، كُتب للسلطان قانْصُوَه الغوري، نسخه المملوك تَمُرْبُغَا من يونس من طبقة الأشرفية الكبرى. مكتبة طوبقبو سراي رقم (٨٤٠ بغداد كوشكي).

- "**القصائد الربانية والموشحات السلطانية الغورية**"، من نظم السلطان قانْصُوَه الغوري، نسخة خزائنية نفيسة، كتبها بالعربية والتركية المملوك شاد بَك من أَزْدَمُر من طبقة الحوش. مكتبة طوبقبو سراي رقم (١٢٨ بغداد كوشكي).

- "**قصة موسى مع الخضر عليهما السلام**"، نسخة خزائنية نسخها بالعربية والتركية المملوك بَرْسِبَاي بن طومان باي من طبقة الأربعين الملكي الأشرفي، كتبها برسم السلطان الغوري. مكتبة طوبقبو سراي رقم (٤١ بغداد كوشكي).

- "**أربع وخمسون فريضة**". يُنسب للإمام الحسن البصري. نسخة خزائنية كُتبت للسلطان محمد ابن السلطان الأشرف قايتْبَاي، نسخها المملوك قايتْبَاي من عبد الكريم من طبقة المُقدم الملكي النَّاصري. مكتبة طوبقبو سراي رقم (١٢١٤ أحمد الثالث).

- "**نور العيون في تلخيص سيرة الأمين المأمون**"؛ لابن سَيِّد الناس. نسخة خزائنية كُتبت للسلطان الغوري، نسخها المملوك بَكْتَمُر الرمضاني من طبقة الأشرفي. مكتبة طوبقبو سراي رقم (٣٠٣٢ أحمد الثالث).

- "**غرس الأنشاب في الرمي بالنُّشَّاب**"؛ لجلال الدين السُّيوطي. كُتبت لخزانة الملك الأشرف قايتْبَاي، نسخ المملوك مُغُلْبَاي إسماعيل من طبقة المستجدة. مكتبة طوبقبو سراي رقم (٢٤٢٥ أحمد الثالث).

- "**ربعة شريفة**"، في ثلاثين مجلدًا، كتبها المملوك دُقْمَاق ابن عبد الله من طبقة الرفرف تلميذ الشيخ شمس الدين الفرنوي. المكتبة الأزهرية رقم (٧٩٩).

- "**قصيدة البردة**"؛ للإمام البُوصيري، نسخة خزائنية كُتبت للسلطان الأشرف قايتْبَاي، كتبها المملوك قانِم الشريفي من طبقة الأربعين الملكي الأشرفي، تلميذ علي ابن أحمد بن أمير علي. مكتبة تشستربيتي رقم (٤١٦٨).

- "**مصحف شريف**"، كتبه المملوك كُرْتْبَاي من أقْبَاي من طبقة المُقدم تلميذ الأستاذ محمد ابن علي السُّهيلي. دار الكتب المصرية رقم (١٤٣ رصيد).

- "**مصحف شريف**"، كُتب برسم الأمير يوسف ابن السلطان الأشرف بَرْسِبَاي، كتبه محمد بن قانْبَاي الجَرْكَسي الملكي الأشرفي، تلميذ الأستاذ الجليل عبد الرحمن الصائغ. المكتبة الشرقية بالجامع الكبير بصنعاء رقم (١٥).

- "**ترتيب مملكة الديار المصرية وأمرائها وأرباب وظائفها**"، مجهول المؤلف، كُتب برسم خزانة السلطان الأشرف قانْصُوَه الغوري، نسخه

المملوك كَشْبَاي من أقبردي من طبقة الرفرف الملكي الأشرفي. مكتبة برلين العامة رقم (Or.quart.1817).

المماليك وعلوم الحديث النبوي

تصدرت اهتمامات المماليك العلمية دراسة الحديث وعلومه، ويعد عصرهم بلا شك العصر الذهبي للحديث الشريف، وخير دليل على ذلك الحُفَّاظ البارزون الذين أنجبهم هذا العصر، كالحافظ زين الدين العِراقي، والمِزّي، والذّهبي، وابن حجر العَسْقلاني، وأمثال هؤلاء ممن طبقت شهرتهم وعلمهم الآفاق، وساعد على هذه المكانة لعلوم الحديث توجه وميل السلاطين والأمراء؛ فقد شارك كثرة منهم في سماع الحديث، وعقدوا له المجالس، وصنّفوا فيه، وبلغت ذروة العناية بالحديث الشريف في الدولة المملوكية أنه كان يُعيَّن قُراء للحديث على غرار قراء القرآن الكريم، ومن ذلك مجلس قراءة "الجامع الصحيح" للإمام البخاري بقلعة القاهرة الذي كان يعقده السلاطين، وكان يتوافد على هذه المجالس العلماء للقراءة والسَّماع، ودأب السلاطين والأمراء على طرح الأسئلة، ومطارحة العلماء في العلوم الدينية والدنيوية، بل حدّث السلطان المُؤيَّد شيخ "صحيح البخاري" عن سراج الدين البُلقيني (ت٨٠٥هـ/١٤٠٢م)؛ وله منه إجازة، كانت معه في أسفاره لا يفارقها، ويقول ابن حجر: "وحضرنا عنده عدّة مجالس"، وكان المُؤيَّد يعقد مجلس علم يوم الأحد والأربعاء، يجتمع عنده جماعة من العلماء والفضلاء، يتباحثون في العلوم الدينية، والمسائل الفقهية، وهو يسمعهم وربما يشاركهم[١٤].

ومن الأمراء من كان يعقد هذه المجالس في منزله، فالأمير بردبك الأشرفي إينال (ت٨٦٨هـ/١٤٦٣م)، الخازِنْدار ثم الدّوادار، كان يعقد بمنزله مجلسًا لقراءة البخاري، يحضره الفقهاء والقضاة، والأمير ناصر الدين محمد بن موسى بن أقطاي النّاصري (ت٧٩٦هـ/١٣٩٣م)، كان أبوه نائب السلطنة، ونشأ هو على حب العلم، وسماع الحديث، ويحضر عنده المشايخ والطلبة في داره، يقول ابن حجر: "سمعت بمنزله على بعض شيوخنا"، وممن اشتهر بعقد مجالس السَّمَاع في منزله الأمير الكبير سيف الدين تَنْكِز الحُسَامي (ت٧٤١هـ/١٣٤٠م)، أبرز أمراء النّاصر محمد، وترقى في المناصب حتى صار نائب السلطنة بدمشق، فعظم شأنه، وكان له فضائل جمّة، وتبجيل وتعظيم لأهل العلم، وقد سمع تَنْكِز "صحيح البخاري" غير مرّة من ابن الشحنة (ت٧٣٠هـ/١٣٢٩م)، وسمع كتاب "معاني الآثار" للطّحاوي (ت٣٢١هـ/٩٣٣م)، وصحيح الإمام مسلم، وسمع من عيسى بن المُطعم (ت٧١٧هـ/١٣١٧م)، وأبي بكر بن عبد الدائم (ت٧١٨هـ/١٣١٨م)، وحدّث بـ"ثُلاثيات" البخاري، قرأها عليه بالمدينة المنورة محي الدين عبد القادر المقريزي (ت٧٣٢هـ/١٣٣١م)، ويذكر السَّخاوي أن اهتمام الأمراء بسماع الحديث قد اتخذ صفة العموم في أواخر القرن (٨هـ/١٤م)، حتى عين كل أمير منهم مُحدِّثًا خاصًا يُسمع الناس الحديث ويدعوهم للسماع[١٥].

كذلك نشطت في هذا العصر رواية كتب الأحاديث بالأسانيد العالية، وكان هناك طائفة معنية بذلك يسمون "المُسنِدين"، فكان إذا عُرف مسند عالٍ إسناده، رحل إليه ذوو الهمم أو سعي السلاطين والعلماء في استحضاره لمصر، والاحتفاء به؛ ليبقى أطول فترة ممكنة لسماع الطلاب والشيوخ منه؛ ليعلو إسنادهم. ففي سنة ٨٤٥هـ قَدِم من دمشق ثلاثة من المُحدِّثين وهم: عبد الرحمن بن قريج الطحّان (ت٨٤٥هـ/١٤٤١م)،

أهل العلم والأدب من سلاطين وأمراء دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م)

وابن ناظر الصاحبية (ت٨٤٩هـ/١٤٤٥م)، وعلى ابن إسماعيل بن بردس (ت٨٤٦هـ/١٤٤٢م)، وكان السلطان الظّاهر جَقمَق قد استدعاهم بثناء الأمير تَغْري بَرْمَش نائب القلعة عليهم؛ لأنهم انفردوا برواية مسند الإمام أحمد بن حنبل بالسَّمَاع العالي من أصحاب فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد المعروف بابن البخاري (ت٦٦٥هـ/١٢٦٦م)، وعند بعضهم سنن أبي داود والترمذي ومشيخة الفخر، فقُرِئَ عليهم في القلعة وهرع الناس إلى السَّمَاع عليهم[١٦]، وقد ساهم عدد من أمراء المماليك في علوم الحديث والفقه، سواء بالتصنيف، أو كمُحدِّثين ورواة، فروى عنهم وسمع منهم أعلام المُحدِّثين في هذا العصر، كما عُرف عن بعضهم الهمة العالية في السَّمَاع، ومن أبرز هؤلاء الأمراء:

الأمير سَنْجَر الجَاولي المَنْصُوري

علم الدين أبو سعيد سَنْجَر بن عبد الله الجَاولي المَنْصُوري (ت٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، من أكابر وأفاضل أمراء الدولة المملوكية، ويُنسب إلى أحد أمراء الظّاهر بَيْبَرس يُسمى جَاولي، ثم انتقل بعد وفاته إلى المنصور قلاوون، وتنقل في عدة وظائف زمن النَّاصر محمد بن قلاوون، حتى تقلد نيابة غَزَّة سنة (٧١١هـ/١٣١١م)، وأعطاه إقطاعًا كبيرًا هو ومماليكه، ثم ارتقى إلى أمير مائة ومُقدم ألف، وأحد أمراء المشورة؛ ولم يزل على هذه الحال إلى أن توفي الملك النَّاصر، ثم تولى نيابة حَمَاة في سلطنة ابنه الصالح إسماعيل، وكانت وفاة سَنْجَر في منزله بالكبش، ودُفن بالخانقاه الجاولية التي شيدها بجوار منزله.

أجمع كل من ترجم للأمير سَنْجَر الجَاولي أنه كان أميرًا جليلًا عالمًا، سمع وروى وحدَّث، وكان يُفتي ويخرج خطه بالإفتاء على مذهب الشافعي، فقد روى "مسند الشافعي" عن الإمام ضياء الدين دانيال ابن مَنْكلي، قاضي الشَّوبك (ت٦٩٦هـ/١٢٩٦م)، سمعه منه سنة (٦٨٨هـ/١٢٨٩م) وحدَّث به غير مرَّة بالقاهرة وغيرها، وخرَّج له الحافظ علم الدين البِرْزَالي (ت٧٣٩هـ/١٣٣٨م) أربعين حديثًا منه، وقد سمع من الأمير سَنْجَر الحافظ قُطب الدين الحلبي (٧٢٥هـ/١٣٢٤م)، والشيخ أبو الفرج ابن الغزي، والحافظ الشهير زين الدين العراقي (ت٨٠٦هـ/١٤٠٣م) وغيرهم الكثير، فيذكر ابن كثير في حوادث سنة ٧٤٣هـ: "أن الأمير علم الدين الجَاولي دخل إلى دمشق في طريقه إلى نيابة حَمَاة، فخرج القضاة والأعيان إليه، وسُمِعَ عليه شيء من "مُسْنَد الشافعي"، فإنه يرويه؛ وله فيه عمل، ورتبه ترتيبًا حسنًا رأيته، وشرحه أيضًا"[١٧].

وترتيب الأمير سَنْجَر لمسند الشافعي وصل إلينا في نسخة نفيسة كاملة بخط مؤلفها محفوظة في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد رقم (٢٣١٤)، ويذكر أنه انتهى من تأليفها سنة ٧٢٤هـ، وتحمل قيود السَّمَاع والمقابلة وفوارق النسخ التي قابل سَنْجَر عليها ترتيبه، وقد قام الأستاذ ماهر ياسين الفحل بتحقيق هذه النسخة[١٨]، ويذكر في مقدمة نشرته: أن مكانة الأمير سَنْجَر العلمية تُدرك لأول وهلة من عمله الفريد النفيس في ترتيب مُسْنَد الإمام الشافعي؛ وعناية أهل العلم بمُسْنَده وروايتهم مُسْنَد الشافعي من طريقه، ويخلص الأستاذ ماهر إلى عدة مزايا لترتيب وتهذيب الأمير سَنْجَر، منها، انفراده بفوائد حديثية مهمة لا توجد في كتب الشافعي، وكان دقيقًا في عزو الأحاديث إلى أماكنها في أبواب وكتب الشافعي، والدقة في عدّ الأحاديث في آخر الأبواب، على أنه لم يخلُ من بعض الأخطاء في ذلك، وكان أيضًا دقيقًا حين أرجع كل حديث في مكانه، إلا أنه فاتته بعض الأحاديث؛ ولم يعتمد سَنْجَر في كتابه هذا على

رواية واحدة، بل اعتمد على عدة نسخ، ويظهر هذا جليًا في إشارته في الحاشية إلى فوارق تلك النسخ[١٩].

ويذكر سَنْجَر في مقدمة كتابه سبب ترتيبه لمُسنَد الشافعي: "فإنه لمَّا سُمع عليه بالقدس الشريف بالجامع الأقصى، رأى جماعة ممن سمعه، أن كثيرًا من الأحاديث قد تكررت في المُسنَد في عدة مواضع في غير مواضعها، وهي مسرودة على غير ترتيب ولا نسق، إنما هي مُخرَّجة من أماكنها من كتب الشافعي رضي الله عنه على ما شرحه في المُسنَد؛ ولا تكاد أحاديثها تنتظم؛ ولا يتبع بعضها بعضًا، ويحتاج الطالب للحديث أن يتجشَّم كُلفة التطلب والاعتبار لذلك الحديث في أي موضع قد جاء من المُسنَد. فسأله أحدهم أن ينقل الأحاديث التي في المُسنَد إلى المواضع اللائقة بها، ويرتبها كتبًا وأبوابًا، ويذكر كل حديث في كتابه وبابه"[٥].

أما شرح الأمير سَنْجَر لمُسنَد الإمام الشافعي فموسوم بـ"الدر النفيس في شرح مُسنَد الإمام الشافعي محمد بن إدريس"، وصلنا منه ثلاث نسخ خطية، الأولى محفوظة بمكتبة الأسد بدمشق رقم (٩٢٨٨ الظاهرية)، أولها: الحمد لله الكبير المتعال ...وبعد: فإنه لما منّ الله علي بما منّ به من ترتيب مُسنَد الشافعي ... وجعلته كتبًا وأبوابًا وأبوابًا ... ناجتني نفسي أن أنتصب لشرحه، والنسخة الثانية بمكتبة رضا رامبور بالهند رقم (٦٩٩)، والثالثة بمكتبة الفتياني بالقدس، وصل إلينا أيضًا من مُصنَّفات الأمير سَنْجَر كتاب "المُجَرَّد من المُسنَد"، وهي الأحاديث المُستخرجة من مُسنَد الشافعي، منه نسخة خطية بمكتبة تشستربيتي رقم (٣٩٣٩).

الأمير سَنْجر البَزْلي الدواداري

الأمير العالم المُحدّث أبو موسى سَنْجَر بن عبد الله البَزْلي الدْواداري (ت٦٩٩هـ/١٢٩٩م)، من أكابر الأمراء مُقدّمي الحَلَقة في سلطنة الظّاهر بَيْبَرس، ثم تولى مُشدّ الدواوين بدمشق مدة، وتولاها أيضًا في القاهرة سنة ٦٩١هـ زمن الأشرف خليل بن قلاوون، ثم تنقلت به الأحوال وعلَت رتبته في سلطنة حسام الدين لاجين، وصار من أمراء الألوف، وأوكل إليه إصلاح وعمارة جامع أحمد بن طولون، فعمّره وأوقف عليه الكثير، وجعل فيه دروسًا للفقه والحديث والطب، وكان الأمير سَنْجَر عالمًا فاضلًا، حافظًا لكتاب الله تعالى، قرأ القرآن على الشيخ جبريل الدلاصي وغيره، وحفظ "الإشارة" في الفقه لسُلَيم الرازي (ت٤٤٧هـ/١٠٥٥م)، وكان له عناية بالحديث وسماعه، وسعى في تحصيل المرويّات العالية، فسمع الكثير بالحرمين، والقدس، والقاهرة، ودمشق وغيرها من الحواضر، فسمع "دلائل النبوة" للبَيْهقي على لاحق بن عبد المنعم الأرتاحي (ت٦٥٨هـ/١٢٥٩م)، بإجازة من ابن الطباخ، وبعضه بقراءة الشرف ابن سراقة، وروى عن الحافظ عبد العظيم المُنذِري (ت٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، والرَّشيد العَطّار، وجماعة من أصحاب البُوصيري، والكمال الضرير شيخ القراء (ت٦٦١هـ/١٢٦٢م) وغيرهم الكثير، وخرّج له المزّي جُزأين عوالي، وخرّج له البِرْزَالي "مُعجمًا" في أربعة عشر جزءًا، فيه مخرّج عن مائتي شيخ، وقد جمع الشيخ كمال الدين الزَّمْلكاني (ت٧٢٧هـ/١٣٢٦م) مدائحه في مجلدين ويقول: "أن داره كانت أشبه بالمساجد لكثرة قيام الجماعات فيها، وملازمة جميع مماليكه على الصلوات"، وقد حج الأمير سَنْجَر مرات، وكان يُعرف في مكة بالسّتوري؛ لأنه أول من سار بكسوة

أهل العلم والأدب من سلاطين وأمراء دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م)

الكعبة من القاهرة، بعد انتقال الخلافة العباسية إليها، وقبل ذلك كانت تأتيها من بغداد.[٥١].

الأمير تَغْري بَرْمَش الجلالي

سيف الدين تَغْري بَرْمَش بن عبد الله الجَلالي المُحدِّث، ويُعرَف أيضًا بالفقيه (ت٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، اشتراه السلطان بَرْقوق من الخواجا جلال الدين تاجر المماليك، وقَدِم به إلى القاهرة، ثم آل به الحال إلى مماليك النّاصر فرج ابن بَرْقوق، واستمر تَغْري بَرْمَش في طباق القلعة حتى سلطنة الملك المُؤيَّد شيخ، فأخذه ثم أعتقه، وجعله من المماليك الخاصَكيَّة، ودام على ذلك إلى سلطنة الظّاهر جَقمَق، فنفاه إلى مدينة قوص أولاً، ثم شُفع فيه بعد مدة، وأنعم عليه بالإمارة، وعينه نائب القلعة سنة (٨٤٤هـ/١٤٤٠م)، وقربه وأدناه واختص به، وكان تَغْري بَرْمَش من علماء الحديث البارزين واسعي الإطلاع، مع المواظبة على دراسة التاريخ والأدب وأخبار الممالك؛ وله نظم بالعربية والتركية، يقول عنه ابن تَغْري بَرْدي: "ولا أعلم في عصرنا من يشابهه في المماليك خاصة؛ لما اشتمل عليه من الفضيلة التامة من الطرفين: من فنون الأتراك وعلوم الفقهاء"، وبرع تَغْري بَرْمَش في علم الحديث على وجه الخصوص، فقد كان محبًا في أهله، سمع وقرأ الكثير، فقرأ صحيح البخاري على قاضي القضاة أحمد بن نصر الله الحنبلي البغدادي (ت٨٤٤هـ/١٤٤٠م)، وقرأ صحيح مسلم على الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن محمد الزركشي (ت٨٤٦هـ/١٤٤٢م)، وقرأ على الحافظ ابن حجر العَسْقلاني السنن لأبي داود السجستاني، وأخذ عنه بقراءته "الكفاية" للخطيب، وغيرها، وكان ابن حجر يصفه بـ"صاحبنا المُحدِّث الفاضل الحافظ"، وقد اجتمع به ابن حجر مرارًا، وسمع منه فوائد، وكان تَغْري بَرْمَش له أيضًا مشاركة في الأدب والنظم، وقيل إن له قصيدة بالتركية عارض بها بعض شعراء الروم، يعجز عنها فحول الشعراء[٥٢].

الأمير أَرْغون النّاصري

الأمير الكبير أَرْغُون بن عبد الله النّاصري (ت٧٣١هـ/١٣٣٠م) من مماليك السلطان المنصور قلاوون، اشتراه لولده الملك النّاصر محمد، وتربى معه؛ ولازمه حتى في خروجه إلى الكرك بعد خلعه من السلطنة، ثم قَدِم معه بعد إعادته مرة ثانية، وعينه نائبًا للسلطنة بمصر بعد ركن الدين بَيْبَرس المَنْصُوري المؤرخ، ومكث بها ست عشرة سنة، ثم ولاه النّاصر محمد نيابة حلب سنة (٧٢٧هـ/١٣٢٦م)، ومكث بها إلى وفاته، وكان أَرْغُون النّاصري فقيهًا حنفيًا ورعًا، أذن له مشايخ العلماء في الإفتاء على مذهبه، فقد سمع صحيح البخاري على الشيخ أبي العباس أحمد الحجّار، بقراءة الشيخ أثير الدين أبي حيّان الغَرناطي الأندلسي، ووزيرة بنت المُنَجّا، وكتب منه مجلدًا بخطه المنسوب، ويذكر الصَّفَدي أن الشيخ فتح الدين ابن سَيِّد الناس كان يقول: إن أَرْغُون يعرف مذهب أبي حنيفة ودقائقه"، وكان أَرْغُون مُبجَّلاً ومُعظَّمًا في الدولة المملوكية، يُكثر من محبة أهل العلم، ويصبوا إلى مُجالستهم، وكان مُحبًّا لاقتناء الكتب النفيسة، فاشترى واستنسخ منها الكثير؛ ولما بلغه وهو في نيابة حلب، موت الأمير قجليس النّاصري بعث إلى القاهرة بألفي دينار يشتري بها من تركته كتبًا، وكان يبعث إلى الأمصار في طلب نسخ الكتب، فبعث إلى بغداد في نسخ فتاوى الفقيه الحنفي قاضي خان (ت٥٩٢هـ/١١٩٥م)؛ ولما علم الناس ولعه وحبه للكتب، هرعوا إليه بالكتب من حواضر مختلفة، وكان لأَرْغُون معرفة بعلم الميقات، ويقتني عدة آلات فلكية؛ وله مجلس

علم وحلقة ذكر في ليلة كل جمعة، يجتمع عنده القرّاء لقراءة ختمة، فيقرأ معهم، ثم يحضر أعيان المتصوفة يتباحثون ويدرسون طول ليلتهم.[٥٣].

الأمير يَلبغا السالمي

يَلبُغا بن عبد الله السالمي الظّاهري (ت٨١١هـ/١٤٠٨م)، من مماليك الملك الظّاهر بَرْقوق، وحظي عنده حتى صار من المماليك الخاصَكيّة، وكان يقرأ عليه كتاب "الكلم الطّيب من أذكار النبي صلى الله عليه وسلم" لابن تيمية، وقد ولاه الظّاهر بَرْقوق ناظر الخانقاه الشَّيْخُونية، وخانقاه سعيد السعداء، ثم تنقلت به الأحوال فتولى وظيفة الأسْتادَارية مرارًا في سلطنة النّاصر فرج ابن بَرْقوق، وكان يَلبُغا من المماليك المحبين للعلم وأهله، سالكًا طريق التصوف، مبالغًا في إجلال وتعظيم أهله، ثم لازم على سماع الحديث، فسمع بحلب من أيدُغمِش مولى ابن النّصيبي، وبدمشق من أبي هُريرة ابن الحافظ الذّهبي، وبالقاهرة من عدة شيوخ، واستقدم أبا الحسن بن أبي المجد من دمشق إلى القاهرة وقرأ بسببه كثيرًا من الأجزاء الحديثيّة، وحضر مجلس إملاء المُحدّث زين الدين العراقي، واستكثر من السّماع عليه وعلى غيره، وكان يُكثر من الذكر والصلاة؛ وله مبالغة في حب الشيخ محي الدين ابن العربي (ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م) وغيره من أهل طريقته يقول ابن حجر: سمعته يقول: لولا وصية الشيخ ما صحبتُ أحدًا منكم. فقلت: أي شيخ؟ قال: ابن العربي، قال في كتاب (ما لا بُد لكم بد منه): "لا تستوحش من كثرة المُخالفين فإن الكل على صراط مستقيم"[٥٤].

الأمير بَيْبَرس القَيْمَري الظاهري

ركن الدين بَيْبَرس بن عبد الله، القَيْمَري، السِلَحْدار، الظّاهري (ت٧٠٤هـ/١٣٠٤م)، كان من أمراء الألوف في دولة الظّاهر بَيْبَرس، ثم عُزل، وأُخذ إقطاعه، فلزم بيته إلى وفاته، واشتغل بطلب العلم، فروى "الأربعين" عن الشيخ المُسْنِد ابن المقيّر النجار (ت٦٤٣هـ/١٢٤٥م)، وقرأها عليه الشيخ المُحدّث علم الدين البِرْزَالي بعرفة، وكان كثير التردد والملازمة للحافظ الكبير شرف الدين الدِّمياطي (ت٧٠٥هـ/١٣٠٥م)، واستنسخ بعض تصانيفه، وسمع "الغَيلانيّات" على غَازِي الحلّاوي (ت٦٩٠هـ/١٢٩١م)، وسمع من العز الحَرّاني، وعبد الرحمن بن علي المخزومي (٦٤٩هـ/١٢٥١م)، وكان يحفظ كثيرًا من الأحاديث والآثار والأدعية المأثورة، وحدّث بالقاهرة، ودمشق، والحجاز[٥٥].

الأمير آل مَلِك الجوكَنْدار

الأمير الكبير الحاج سيف الدين آل مَلِك الجُوكَنْدار (ت٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، من أمراء المنصور قلاوون، وتولى عدة وظائف جليلة منها نائب حماة في سلطنة النّاصر أحمد بن محمد ابن قلاوون (٧٤٢-٧٤٣هـ)، ونائب السلطنة بمصر في زمن الصالح إسماعيل (٧٤٣-٧٤٦هـ)، وشيد بالقاهرة المدرسة المَلِكيّة بجوار داره قرب المشهد الحُسيني، وكانت تختص بتدريس الفقه الشافعي، وبنى جامعًا بالحُسَينيّة، وعمل خطيبه من الحنابلة، وكان الأمير آل مَلِك من الأمراء المتدينين، سمع الحديث وحدّث، وخرّج له مشيخة الحافظ ابن أيْبك الدّمْيَاطي (ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م)[٥٦].

النشاط العلمي والثقافي لأولاد الناس

يشير مصطلح "أولاد الناس" الشائع في المصادر المملوكية إلى أبناء وأحفاد المماليك الذين ولدوا في مصر أو الحواضر التابعة للدولة المملوكية، وهذه الفئة لم يجر عليهم الرّق كآبائهم، فقد ولدوا أحرارًا مسلمين، وحمل أغلبهم أسماء

عربية، وكانوا يتقنون العربية والتركية، وظهرت هذه الفئة وتجلى تأثيرها بوضوح في الدولة الجَركَسية؛ فقد التحقت أكثرية منهم بالجيش المملوكي كجنود في الحَلقة؛ أي الجنود من غير المماليك السلطانية المُبتاعين بأجناسها وفئاتها المتنوعة، وقد كانت الحَلقة في الدولة البحرية تتألف من فئات مثل الأكراد، والتُّركمان، والمغول الوافدين، ثم استبدل لفظ الحَلقة في الدولة الجَركَسية بأولاد الناس، فكان يُقال: أجناد الحَلقة من أولاد الناس[٥٧].

وقد سلك العديد من أولاد الناس طريق العلم، فعُرف منهم مؤرخون كبار، وأدباء، وعلماء حديث وفقه، بل كانوا في بعض الأحيان حلقة وصل بين الطبقة الحاكمة من المماليك وأهل البلاد، خاصة العلماء منهم، وكان هؤلاء الأمراء من الميسورين الذين ترك لهم آباؤهم بعض الثروة، بجانب الجَوامِك أو المرتبات التي كنت تصرف لهم من الدولة، وأحيانًا يُمنحوا الإمرة بإقطاعها، وانصب اهتمام أولاد الناس على الاشتغال بالتاريخ؛ لأنه بصورة عامة أهون العلوم مَركبًا، بالإضافة إلى أنه بسبب طبيعته التراكمية قابل لإعطاء الجديد فيه على الدوام مع تجدد الأيام والأحداث؛ لذلك كان ميدانًا مُغريًا لهم، فنبغوا وصاروا من المؤرخين اللامعين، أمثال: يوسف بن تَغْري بَرْدِي (ت٨٧٤هـ/١٤٦٩م)، وابن أَيْبَك الدَّواداري (ت بعد٧٣٦هـ/١٣٣٦م) وابن إياس الحنفي (ت٩٣٠هـ/١٥٢٣م)، وابن دُقمَاق (٨٠٩هـ/١٤٠٦م)، وعبد الباسط بن خليل ابن شاهين الظَّاهري (ت٩٢٠هـ/١٥١٤م)؛ ولعل أكثرهم شهرة الأديب والمؤرخ صلاح الدين خليل ابن أيبك الصَّفَدي (ت٧٦٤هـ/١٣٦٢م)[٥٨].

ومن أولاد الناس من نبغ في علوم الحديث والفقه، وصار من الأعلام بين مُحدِّثي وفقهاء ذلك العصر، مثل علاء الدين مُغْلَطاي بن قَلِيج ابن عبد الله المُحدِّث الشهير (ت٧٦٢هـ/١٣٦٠م)، الذي ظهر ميله إلى العلم وهو صغير، فسمع من أحمد بن دَقِيق العيد وغيره من الشيوخ، وتخرج بابن سَيِّد الناس وغيره، ثم أقبل على التأليف فصَنَّف في الحديث واللغة عدة تصانيف، ودَرَّس الحديث في عدة مدارس كالظَّاهرية بَيْبَرس، وخانقاه بَيْبَرس الجاشَنْكِير، ومدرسة صَرْغَتْمش، والمُحدِّث خليل بن كَيْكَلدي بن عبد الله العلائي (ت٧٦١هـ/١٣٦٠م)، وكان أول أمره من أجناد الحَلقة، ثم تحول إلى دراسة الفقه، فصار إمامًا في الفقه والنحو والأصول، مفتيًا في علوم الحديث وفنونه، حتى صار بقية الحفاظ، بل قيل: هو حافظ المشرق والمغرب، والمؤرخ والفقيه قاسم بن قُطْلُوبُغَا الجَمَالي الحنفي (ت٨٧٩هـ/١٤٧٤م)، كان أبوه من عتقاء الأمير سُودُون الشَّيْخُوني نائب سلطنة الظَّاهر بَرْقوق، وقد مال إلى دراسة الفقه، وبرع فيه؛ وله مُصنَّفات عديدة، وضيغم بن قراقسنقر بن عبد الله الدَّواداري (ت٧٤٤هـ/١٣٤٣م)، كان أبوه من مماليك الأمير سَنْجَر الدَّواداري، وسمع الحديث بحلب من أحمد بن النصيبي (ت٦٩٢هـ/١٢٩٢م)، وعبد الكريم ابن العجمي (ت٧٣١هـ/١٣٣٠م)، وبدمشق من فخر الدين ابن البخاري، وحدَّث هو وأبوه قراقسنقر، فسمع منهما الحافظ البِرْزَالي، وشمس الدين الذَّهَبي، وسمع من ضيغم العلَّامة تاج الدين السُّبكي (ت٧٧١هـ/١٣٦٩م) "جزء الأنصاري" بسماعه من ابن البخاري[٥٩].

ولم تقتصر اهتمامات أولاد الناس على علوم الحديث والتاريخ فحسب، بل امتدت وشملت ميادين علمية مختلفة، فنبغ بعضهم في علم الفلك، وعلم الخِطَط أو طُبوغرافيا المدن، وعلوم القراءات، والعربية، والنحو، والمنطق، بل جمع بعضهم بين الاشتغال بالعلم، مع بقائه كجندي في الحَلقة، ومن

أبرز هؤلاء:

أحمد بن طوغان الأوْحَدي

شهاب الدين أحمد بن عبد الله بن طُوغان الأوْحَدي (ت٨١١هـ/١٤٠٨م)، المؤرخ والأديب والمُقرئ، ينسب إلى الأمير ركن الدين بَيْبَرس الأوحدي نائب القلعة زمن النّاصر محمد بن قلاوون، فقد كان جده مقربًا منه وينوب عنه في القلعة، فاشتهر به، كان مولد الأوْحَدي بالقاهرة سنة (٧٦١هـ/١٣٥٩م)، ثم تلقى العلوم الدينية، فقرأ القرآن بالروايات السّبْع، والقراءات العَشر على الشيخ فخر الدين عثمان بن عبد الرحمن البِلْبَيْسِي (٨٠٤هـ/١٤٠١م)، شيخ القراءات وإمام الجامع الأزهر، وسمع الحديث على المُسْنِد المُعَمَّر ناصر الدين محمد بن يوسف الكُردي الطَّبْردار (ت٧٨١هـ/١٣٧٩م)، وغيره من الشيوخ؛ ولكن ظهرت براعته ونبوغه في التاريخ؛ لا سيّما أخبار مصر، وأخبار ملوكها وخلفائها وأمرائها، ووقائع حروبها، وخِطط دُورها، وتراجم أعيانها، وكان يجمعه صحبة بتقي الدين المقريزي، الذي يقول: إنه استفاد منه كثيرًا في التاريخ، ونقل عنه الكثير من أحداث الدولة المملوكية البحرية، وكان عظيم نفعه بالأوْحَدي حصوله على مسوَّدات بخطه في خِطَط القاهرة جعلها ضمن كتابه الشهير الرائد "المواعظ والاعتبار في ذكر الخِطَط والآثار"، وأعطى للمقريزي ديوان شعره في مجلد بخطه، ومنه:

كُن صَبورا لِحَمل كُلّ عظيم
مِن خُطوب الزمان إن كنت حُرا
وإذا ما ركائب الهمّ وافت
لَك تسعى أوسِع لَها منكَ صَدْرا

وله عدة أشعار في التقي المقريزي، منها لما ولاه الملك الظّاهر بَرْقوق وظيفة الحسبة بالقاهرة:

أبشِر تَقيّ الدين بالسّعد الذي
وافاك مُعتذِرا لبابكَ يَنتسِب
هي رُتبة كم قد أتاها طامِع
يحظَى بها لكن أنت المحتَسِب.

ومع اشتغال الأوْحَدي بالنظم والتاريخ، ظل كأحد أجناد الحَلْقة، وديوان شعره موسوم بـ: "عيون الحقائق في الأدب الرائق"، ذكره صاحب: "هدية العارفين"[٦٠].

أحمد بن بُيليك المُحسني

شهاب الدين أحمد بن بُيليك المُحسني (ت٧٥٢هـ/١٣٥٢م)، كان أبوه الأمير بُيليك واليًا على القاهرة ثم الإسكندرية في سلطنة النّاصر محمد بن قلاوون، وتنقلت الأحوال بابن بُيليك، فذهب إلى دمشق، وأُعطي إقطاعًا بها، وصار مقربًا من الأمير سيف الدين تَنْكِز نائب دمشق، وكان يسامره، ويقرأ له، ثم رجع إلى القاهرة وتقلد في أواخر حياته نيابة دمياط في سلطنة الصالح بن محمد بن قلاوون (٧٥٢-٧٥٥هـ)؛ ولم يزل بها نائبًا إلى وفاته، ونزع ابن بُيليك إلى طلب العلم، فنظم ونثر، وجمع وصنّف، ومن آثاره نظم كتاب "التنبيه في الفقه"، في فروع الفقه الشافعي لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ/١٠٨٣م)، وهي قصيدة بديعة، برز في نظمها، وكان يعرض ما ينظمه أولاً بأول على العلّامة قاضي القضاة تقي الدين السُّبكي (ت٧٥٦هـ/١٣٥٥م) إلى أن أتمها[٦١]..

ونَظْم الأمير أحمد بن بُيليك لكتاب "التنبيه" موسوم بـ: "الرَّوض النَّزيه في نظم التنبيه"، ووصل إلينا في عدة نسخ خطية، منها:

- نسخة بمكتبة تشستربيتي رقم (٣٣١٢)، يرجع تاريخ نسخها إلى القرن (٨هـ/ ١٤م).

- نسخة نفيسة بمكتبة الأوقاف المركزية في السليمانية بالعراق، كتبها عبد الباسط بن يحيى، تاريخ نسخها أواخر القرن (٨هـ/١٤م).

- نسخة محفوظة في مكتبة الأسد بدمشق رقم (٢١٤٢ الظاهرية ٢٠٥ فقه شافعي). كتبها حسن ابن سليمان الهلالي الدمشقي، وتاريخ نسخها سنة (٨٤٠هـ/١٤٣٦م).

- نسخة خطية محفوظة ضمن مجموعة محمد سعيد الزهاوي في دار التربية الإسلامية ببغداد (٤ الفقه وأصوله)، كتبها عمر بن عثمان ابن ركن الدين ملا علي الشافعي.

- نسخة في مكتبة الأوقاف العامة بالموصل (مدرسة الحجيّات) رقم (٩/ ٢٠ فقه شافعي).

- نسختان بدار الكتب المصرية رقمي (١٤٢٧، ١٥٠٢ فقه شافعي).

- نسخة بمكتبة جامعة برنستون رقم (١٣٩٦).

وللأمير أحمد بن بَيْليك عدة مؤلفات أخرى، منها:

- "الجوهر الثمين في نخب سِير الأمين"، وهو مُختَصر في السيرة النبوية، منه نسخة خطية نفيسة بالمكتبة السليمانية رقم (٤٣١٥ فاتح)، تاريخ نسخه سنة ٧٥١هـ.

- "رَوضة النّاظر ونُزهة الخاطر"، وهو مُختَصر يشتمل على نظم ونثر، وحكايات طريفة ونوادر، سلك فيه مسلك الحُصري القيرواني في "زَهر الآداب وثمر الألباب"، منه نسخة خزائنية نفيسة كُتبت سنة ٧٢٣هـ بخط المؤلف، بمكتبة طوبقبو سراي رقم (٢٢٧١ أحمد الثالث).

- "مذاكرة الأحرار في المقام والأسفار".
أولها: الحمد لله على جزيل آلائه... فإني جمعت في هذه الأوراق نبذة يسيرة من لطائف البلغاء، ونظم الشعراء، ومحاسن الحكماء، وشعر رائق، وأدب فائق، وفائدة مستحسنة من كل نادرة لطيفة، وحكاية ظريفة، وموعظة حسنة، فحَوَت -بعون الله- من كل شيء أحسنه...إلخ. منها نسخة خطية بمكتبة سالار جنك بحيدر آباد-الدكن رقم (٤٣١٩)، تاريخ نسخها سنة ٨٧٤هـ.

محمد بن كزلبُغا

ناصر الدين محمد بن كزلبُغا (ت٨٥٦هـ/ ١٤٥٢م)، من أولاد الناس الذين برزوا في علم القراءات، كان أبوه من مماليك الطنبُغا الجُوباني نائب السلطنة بدمشق (ت٧٩٢هـ/١٣٨٩م)، وسلك هو طريق العلم، فحفظ القرآن، والشاطبيتين وغيرهما؛ واشتغل بالفقه وأصوله، والعربية وغيرها على عدد من العلماء، وكانت له عناية بالقراءات، فتلا بالسبع على المُقرِئ تاج الدين محمد بن أبي بكر السَّمنُّودي المعروف بابن تَمْريّة (ت٨٢٧هـ/١٤٢٣م)، وعلى شيخ القرّاء ابن الجزري (ت٨٣٣هـ/١٤٢٩م)، وتولى إمامة المدرسة الأشرفية بَرْسِبَاي، وتصدر لإقراء الطلبة، فانتفع به الكثير في القراءات، فقد كان مُبَرِّزًا فيها، خاصة في الأداء؛ لجودة صوته، حتى صار متفردًا في ذلك، ويصفه السَّخاوي بالحدة على الطلبة، كعادة أولاد الناس الترك؛ بحيث يحصل له في حدته غُنمَة زائدة في حديثه[٦٢].

محمد بن الجيبُغا

محمد بن الجيبُغا النّاصري الحنفي (ت٨٩٢هـ/١٤٨٦م)، ويقال له: نظام الدين، كان أبوه من أمراء النّاصر فرج بن بَرْقوق، فنشأ في

كفالة زوج أخته الأمير أزكماس اليَشْبكي الطويل، فحفظ القرآن، ومُختصر القُدُوري؛ ولازم البدر حسن القدسي شيخ الخانقاه الشَّيْخُونية، فأخذ عنه؛ ولازم الشيخ ركن الدين عمر بن قُدَيد القَلَمْطائي (٨٥٦هـ/١٤٥٢م) في العربية، فأخذ عنه من كتب النحو "شرح الحاجبية" للسيد ركن الدين الإسترابادي (ت٧١٥هـ/١٣١٥م)، و"التوضيح" لابن هشام النحوي (ت٧٦١هـ/١٣٥٩م)، وفي المنطق "الرسالة الشمسية" للعلّامة نجم الدين الكاتبي (ت٦٩٢هـ/ ١٢٩٤م)، وشرحها للإمام سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، وقرأ البعض من "توضيح التنقيح" لصدر الشريعة الأصغر (٧٤٧هـ/١٣٤٦م)، وتميز ابن الجيبُغَا في العربية، وعُرف بالبراعة فيها، مع مشاركة في المنطق والمعاني والبيان، وأذن له عدد من شيوخه، وتصدر للإقراء، فأخذ عنه العلماء، وكان يقوم بتدريس الفقه بالجامع الطولوني، ويميل إلى التصوف والإكثار من زيارة الأولياء الصالحين، ويذكر السَّخاوي أنه كتب حاشية على "التوضيح"، وأخرى على شرح الجاربردي على "الشافية" في الصرف، وغير ذلك[٦٣].

أحمد بن طَيبغا المَجْدي

شهاب الدين أبو العباس أحمد بن رجب بن طَيبُغا المَجْدي العلائي (ت٨٥٠هـ/١٤٤٦م)، من أبرز علماء الفلك، وصاحب تراث غزير من المُصنَّفات في الهندسة والنجوم، والتقويم والأزياج، وينسب إلى جده الأمير طَيبُغا المَجْدي، أحد الأمراء مُقدَّمي الألوف في سلطنة النَّاصر محمد بن قلاوون؛ ولد ابن المَجْدي في القاهرة سنة (٧٦٧هـ/١٣٥٦م)، وكان له إقطاع أعانه على التفرغ للعلم والتصنيف، فأخذ العلوم عن شيوخ عصره، مثل العلّامة سراج الدين البُلْقيني (٨٠٥هـ/١٤٠٢م)، والإمام ابن المُلقن (ت٨٠٤هـ/ ١٤٠١م)، وكمال الدين الدَّميري (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، وفي علم الميقات عن جمال الدين الماريديني، وبرع في الحساب والهندسة والهيئة والميقات، وذكر بروكلمان من مُصنَّفاته سبعًا وعشرين رسالة، منها: "خلاصة الأقوال في معرفة الوقت"، و"الدر اليتيم في تسهيل صناعة التقويم" و"زاد المسافر في معرفة اسم خطوط فضل الدوائر"، ومؤلفات ابن المَجْدي لم تلق عناية كبيرة من مؤرخي العلم الإسلامي، باستثناء الأستاذ ديفيد كينج، الذي كان له الفضل في الكشف وإلقاء الضوء عن رسائله المخطوطة، ففتح أبوابًا جديدة في دراسة علم الفلك الإسلامي؛ بدراسة هذه المُصنَّفات وغيرها من العصر المملوكي والتي لم تكن معروفة من قبل، خاصة المرتبط منها بتحديد اتجاه القبلة ومواقيت الصلاة، ويذكر ديفيد كينج أن ابن المَجْدي صنف ما يربو على الثلاثين رسالة في الفلك والرياضيات، وأشهر أعماله هي جداوله الفلكية المسماة "الكوكب اليتيم" لحساب التقويم الفلكي، ووصلت إلينا في عدة نسخ خطية أغلبها محفوظ بدار الكتب المصرية[٦٤].

محمد بن جَقمَق

ناصر الدين محمد ابن السلطان الظَّاهر جَقمَق (ت٨٤٧هـ/١٤٤٣م)، من أشهر أولاد الناس أرباب الفضائل والمعرفة، وقد اشتغل بغالب العلوم العقلية والنقلية، حتى صار مُبَرِّزًا بارعًا ومعدودًا من العلماء، ساعده على ذلك صفاء ذهنه، وقدرته على الحفظ، ووصل إلى مرتبة لم يصل إليها أحد من أبناء السلاطين والأمراء في الدولة المملوكية قاطبة، مع اطلاعه الواسع على أخبار الأمم السابقة، يقول عنه ابن تَغْري بَرْدي: "كان يسألني عن مسائل دقيقة مُشْكلة في التاريخ على الدوام؛ لم يسألني عنها أحد من بعده إلى يومنا

أهل العلم والأدب من سلاطين وأمراء دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م)

هذا، وأما حفظه للشعر بالتركية والعربية، ففاية لا تدرك"، وكان بينه وبين ابن تَغْري بَرْدِي صحبة ومودة ومصاهرة ويقول: "ومن أجله صَنَّفت كتابي "النجوم الزاهرة". من غير أن يأمرني بتصنيفه، غير أني قصدت بترتيب هذا الكتاب من ذكر ملك بعد ملك، أنه إذا تسلطن، أختم هذا الكتاب بذكره، بعد أن أستوعب أحواله وأموره على طريق السيرة؛ ولوّحت له بذلك، فكاد يطير فرحًا، وبينما نحن في ذلك، انتقل إلى رحمة الله تعالى"[٦٥]، وكان الأمير محمد يواظب على حضور مجالس الحافظ ابن حجر في ختم درس الشافعي، وختم شرح البخاري، وفي أحد المجالس سأل ابن حجر قائلا: لعلكم تنعشونا ببيت من مفرداتكم؛ لعل أن نمشي خلفكم فيه، فقال ابن حجر: تبتدئ أنت، فقال ناصر الدين[٦٦]:

هويتها بيضاء رَعبُوبَة

قد شغفت قلبي خَودُ الرداح

فقال ابن حجر:

سألتها الوصل فضنت به

إن قليلا في المِلاح السَّماح

المماليك وأدب الفروسية

بلغ المماليك ذروة البراعة في فنون القتال والفروسية، فقد كانت تربيتهم بغرض أن يكونوا فرسانًا، وقلما نجد سلطانًا أو أميرًا لا يُجيد ألعاب الفروسية؛ وللعناية بهذه الفنون في حياتهم وتفوقهم العسكري؛ ازدهر التدوين في أدب الفروسية ووصل إلى ذروة نضجه في هذا العصر، ونجده من المواضيع المطروقة بكثرة في التصنيف، فظهرت مؤلفات في تعبئة الجيوش، والتنظيم الحربي والتكتيك، وأنواع الأسلحة، والرَّمي، والحث على الجهاد، وقد استفاد مؤلفو هذه الرسائل من المصادر السابقة عليهم، خاصة التي وُضعت في العصر العباسي[٦٧]، وساهم أمراء المماليك ومُقدَّمو الحَلَقة في الجيش بنصيب وافر في هذه المؤلفات، بما لهم من خبرة ودراية بفنون الفروسية والحرب، ومن أبرز وأهم هذه المُصنَّفات:

- **"تحفة المجاهدين في العمل بالميادين"** للأمير لاجين بن عبد الله الذَّهبي، الطرابُلسي، الرَّماح (ت٧٣٨هـ/١٣٣٨م)، وموضوع رسالته هو الميادين بأنواعها، وطرق انتظام الأجناد في صفوف سواء عند القتال أو عند اشتراكهم في الاحتفالات العسكرية، ووصل إلينا من رسالته عدة نسخ خطية، منها نسخة خزائنية نفيسة مزينة برسوم توضيحية، كُتبت برسم خزانة الأمير الكبير السيفي بَهادِر الشهابي (ت٨٠٢هـ/١٣٩٩م) مُقدم المماليك السلطانية الملكية الظاهرية بَرْقوق، وهي ضمن مجموع بالمكتبة السليمانية رقم (٤/٢٥١٢ فاتح). نسخة خزائنية ثانية مزينة برسوم توضيحية بنفس الخزانة رقم (٨/٢٥٠٩ فاتح)، كُتبت برسم خزانة الأمير سيف الدين جَرْبَاش السِلَحْدَار (ت٨٦١هـ/١٤٥٦م)[٦٨].

- **"بُغية القاصدين بالعمل في الميادين"**؛ لمحمد ابن الأمير لاجين بن عبد الله الذَّهبي (ت٧٨٠هـ/١٣٧٩م). صنفه للأمير سيف الدين أقشْتُمر الماريديني النَّاصري نائب السلطنة بحلب (ت٧٩١هـ/١٣٨٩م)، ويتناول فيه تكتيكات الفرسان، وصلنا من رسالته نسختان خطيتان؛ الأولى بالمكتبة السليمانية رقم (١/٢٧٩٩ آيا صوفيا)، والثانية بمكتبة جامعة ليدن رقم (١٤١٨)؛ ولمحمد بن لاجين رسالة صغيرة موسومة بـ "غاية المقصود في العلم والعمل بالبنود"، منها نسخة فريدة بالمكتبة الوطنية الفرنسية رقم

(Arabe 2827)[٦٩].

- "**كشف الكروب في معرفة الحروب**"؛ لعماد الدين موسى بن محمد اليُوسفي (ت٧٥٩هـ/١٣٥٧م)، أحد مُقدَّمي الحَلقة، وصاحب "تاريخ الملك النَّاصر محمد بن قلاوون"، ورسالته هذه في فن الحرب، ونظام الجند، رتبه على عشرة أبواب، منها: الدخول في الحرب والخروج منها، ما يستعان به عليها، ما يحتاج إليه السلطان من الفراسة لانتقاء الرجال، منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم (٢١٠ فنون حربية)، كُتبت لخزانة الملك الظَّاهر جَقمَق[٧٠].

- "**الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية في فن القتال في البحر**"؛ للأمير محمد بن مَنْكلي بُغا النَّاصري، أحد مُقدَّمي رجال الحَلقة، ونقيب الجيش بالإسكندرية في سلطنة الأشرف زين الدين شعبان (٧٦٤-٧٧٨هـ)، والذي أهدى جُلّ رسائله إليه، وكان من العلماء العارفين بشؤون الحرب، ورسالته من الرسائل الفريدة التي تعطي صورة واضحة للبحرية المملوكية، وتتألف من ١٢٢ بابًا، تضمنت وصفًا للتكتيك البحري، وأنواع السفن الحربية، منها نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم (٢٢ فروسية تيمور)[٧١].

ولابن مَنْكلي جُملة مُصنَّفات في فنون الحرب وتنظيماتها وأدواتها والتعابي العسكرية منها:

- "**الأدلّة الرسمية في التعابي الحربية**"، ويبحث الشؤون العسكرية وضرورة اهتمام السلاطين بالتعبئة الحربية، ووصايا لأمراء الجيوش والأجناد قبل المعركة وأثناءها. منه نسختان خطيتان في المكتبة السليمانية رقمي (٢٨٣٩، ٢٨٧٥ آيا صوفيا)[٧٢].

- "**التدبيرات السلطانية في سياسة الصناعة الحربية**"، تناول فيه التكتيك الحربي، منه نسخة خطية في المكتبة السليمانية رقم (٢٨٥٦ آيا صوفيا)، والمتحف الحربي بالقاهرة رقم (٢٧٨)، ودار الكتب المصرية رقم (١١٤٧ ب)[٧٣].

- "**الأنيق في المَنَاجَيق**"؛ لأرنبُغا الزَّرَدكاش، وهو عمل فريد في موضوعه، كتبه للأمير مَنْكلي بُغا الشمسي، أتابك العسكر (ت٨٣٦هـ/١٤٣٢م)، ويصف فيه أنواع المَنَاجَيق وكيفية استخدامها، مزوِّدًا كتابه بالرسوم التوضيحية والأشكال لآلات المناجيق، وكيفية استعمالها والهجوم بها على الحصون والقلاع، وبآخره فوائد للمواد التي يتكون منها البارود والقنابل المستعملة في الرمي بالمنجنيق، من هذه الرسالة نسخة خطية بمكتبة طوبقبو سراي رقم (١/٢٤٦٩ أحمد الثالث)، ونسخة بدار الكتب المصرية رقم (٧٥ فنون حربية)، ونسختان في مجلد واحد بالمكتبة السليمانية رقم (٢٤٦٩ آيا صوفيا)[٧٤].

- "**غُنيَة المَرامي وغاية المرام للمَعاني**"، وهي قصيدة عينية كتبها وشرحها أستاذ فن الرماية طيبُغا البكلميشي اليوناني الأشرفي، نسبة إلى السلطان الأشرف زين الدين شعبان، وتُعد أول عمل مملوكي صِرف في أدب الفروسية، ويتناول علم ركوب الخيل؛ لا سيَّما في الحرب، من اعتلاء الفارس صهوة الجواد إلى أن يتحول عنه، وأفرد فصلاً خاصًا لكل جزء من أجزاء السرج، كالعِنان، والرِّكاب، والمقرعة، وكيف ينقل الرُّمح بيديه فوق الجواد، وفي الميادين والجري فيها، والحيل الحربية، ونصب الميادين على أشكالها، وغيرها من موضوعات الفروسية، ويقدم معلومات نفيسة وصفية وقياسية للقوس المملوكي في الحرب، ووصلت إلينا هذه القصيدة في أكثر من عشرين نسخة خطية، بعضها تحت عناوين مختلفة، مثل:

"غنية الطلاب في معرفة الرمي بالنُّشّاب"، و"بُغية المرام وغاية الغرام في الرمي بالسهام"، و"الجهاد والفروسية وفنون الآداب الحربية"، ومنها:

- نسخة بمكتبة جامعة ليدن رقم (١٤١٧).

- مكتبة غوتا بألمانيا رقم (١٤٩٥).

- مكتبة سوهاج رقم (٦ صناعة)

-مكتبة طوبقبو سراي رقم (٢٦٠٨ أحمد الثالث).

ويرجح المستشرق الألماني هيلموت ريتر أن مُصنِّف هذه القصيدة قد يكون الطنبُغا بن عبد الله الأشرفي، ذكره ابن حجر في وفيات سنة ٧٩٧هـ في إنبائه، وقال: "أحد الأبطال المشهورين، مات مسجونًا في حلب"، ويبدو أن هذه الفرضية قد وجدت قبولاً لدى الباحثين المعاصرين[٧٥].

- **"كتاب في الفروسية وعلاج الخيل"**، بدر الدين بَكْتُوت الرماح الخَازِنداري الظاهري (ت٧١١هـ/١٣١١م)، ويعد أقدم كتاب شامل في أدب الفروسية المملوكي، وكان ابتداء تأليفه في حصار عكا زمن السلطان خليل بن قلاوون سنة ٦٨٩هـ، ووصل إلينا من هذه الرسالة سبع نسخ خطية، بعضها يحمل أسماء مختلفة، مثل: "كمال الصناعة في علم الفروسية والشجاعة"، منها نسخة خزائنية نفيسة بمتحف الفنون التركية والإسلامية بإستانبول رقم (٢١٠٧)، كُتبت للأمير الكبير سيف الدين كَسْبَاي الملكي الأشرفي سنة ٨٩٩هـ، ونسخة ضمن مجموع بمكتبة كوبريلي رقم (١٢٨٨)، ونسخة بمكتبة طوبقبو سراي، (٥/٢٤٧١ أحمد الثالث)، ونسخة ضمن مجموع خطي لفنون الفروسية بالمكتبة البريطانية رقم (Or. 3631)، ونسخة بالمكتبة الوطنية الفرنسية رقم (٢٨٣٠)، تحت عنوان "كتاب في علم الفروسية ولعب الرُّمح والبَرْجاس وعلاج الخيل"[٧٦].

الحواشي

١- محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية، ٢٤٠-٢٤٢؛ دوروثيا كرافولسكي، الدولة المملوكية: البنية والمشروعية من خلال "مسالك الأبصار" لابن فضل الله العمري، ١٢٣.

٢- إحسان أوغلي، الثقافة التركية في مصر، ١٢٢.

٣- نيل الأمل في ذيل الدول، القسم ٤، الجزء١: ٧٦؛ عبد الله عطية، معجم أسماء سلاطين وأمراء المماليك، ٢٤.

Barbara Flemming, Literary activities in Mamluk halls and barracks, 251.

4- Leonor Fernandes, "Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two 14th Century Waqfiyya". Annales Islamologiques 23 (1987):93.

٥-الوافي بالوفيات،١٥ : ٢٤٠-٢٤٢.

Nasser Rabbat, "Representing the Mamluks in Mamluk Historical Writing" 12-19.

٦- النجوم الزاهرة، ١٥: ١١٠-١١١.

٧- النجوم الزاهرة، ١٦: ٢١٨-٢١٩؛ معجم أسماء سلاطين وأمراء المماليك، ٥٢.

٨- كتاب المقفى الكبير، ٢: ٤٥٧-٤٥٨.

٩- النجوم الزاهرة، ١٥: ٥٥٤-٥٥٥؛ الضوء اللامع، ٢: ٢٦٩.

١٠- الذيل على العبر في خبر من غبر ٢: ٥٢٥؛ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، ٢: ١٠٦.

١١- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ١: ٤٧٠-٤٧١؛ أعيان العصر وأعوان النصر، ١: ٦٧٦؛ المقتفى على كتاب الروضتين، الجزء الثاني، القسم الأول: ٢٠٠.

١٢- النجوم الزاهرة، ١٤: ٢٠٠-٢٠١.

١٣- خالد زيادة، العلماء والأهالي والحكام، الفكر العربي ٥٢ (١٩٨٨م):١٦٩.

١٤- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ١٠: ٢٦٤-٢٦٥؛ ٢: ٥٤، ٧٥، ٢٩٦.

١٥-كتاب المقفى الكبير، ٢: ٨٠١-٨٠٢، الوفيات، ابن رافع السلمي، ١: ٢٨٩-٢٩١؛ تاريخ ابن قاضي شهبة، المجلد الثاني، الجزء الأول: ١٨٤؛ تاريخ حوادث الزمان وأنبائه ٢: ٧٢-٧٣؛ عبد الوهاب عزام، مجالس السلطان الغوري، ٥٢.

١٦- بدائع الزهور، ٢: ٢١٨؛ نشر عبد القادر إنان مختارات من أشعار السلطان قايتباي في أنقرة، ١٩٥٨م.

János Eckmann, The Mamluk-Kipchak Literature, 309-311; Abdülkadir İnan, Kayitbay'in turkce dualari, Ankara, 1958.

١٧ - مجالس السلطان الغوري، ٤١-٤٤، ٥٠-٥٢.

18- Mehmet Yalcin, Divan-i Qansuh al-Guri (1501-1516), PhD Dissertation Harvard University, 1993.

19- Mehmet Yalcin, 35.

٢٠ - إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ١٣٢ : ٢-١٢٥؛ مجالس السلطان الغوري، ٤٢-٤٦؛ شعبان محمد مرسي، ديوان السلطان الغوري، مجلة معهد المخطوطات العربية ٢/٢٦ (١٩٨٠م): ١٠٤.

٢١ - الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، ١: ١٤٢-١٤٦.

٢٢ - النجوم الزاهرة، ١٠: ١٠٦.

٢٣ - الوافي بالوفيات، ٩: ٢٦٦-٢٦٨.

٢٤ - الضوء اللامع، ١٠: ٢٧٢-٢٧٤، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ٧٧؛ طبعت شجرة النسب الشريف النبوي على الحجر في مصر، ضمن كتاب: "النزهة السنية في أخبار الخلفاء والملوك المصرية"؛ لحسن ابن حسين ابن أحمد الطولوني الحنفي، بدون تاريخ.

٢٥ - أعيان العصر وأعوان النصر، ٤: ٧٧-٧٨.

٢٦ - الوافي بالوفيات، ١٠: ٢٦٠-٢٦١.

٢٧ - نهاية الأرب في فنون الأدب، ٢٢: ٨٢-٨٥.

٢٨ - الثقافة التركية في مصر، ١٢٨؛ معجم أسماء سلاطين وأمراء المماليك، ٣٥.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", 304-305.

٢٩ - نشر كتاب الإدراك مصطفى بك السلانيكي سنة ١٨٩٢م، اعتمادًا على نسخته المحفوظة في مكتبة بايزيد، ثم أعاد أحمد جعفر أوغلي تحقيقه معتمدًا على نسخة خطية بجامعة إستانبول، ونشره سنة ١٩٣١م؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤٠؛ أعيان العصر وأعوان النصر، ٥: ٢٦٦.

٣٠ - الثقافة التركية في مصر، ١٣٩-١٤٠.

٣١ - نشره بالتصوير العالم البولندي زاباسكوفسكي في قسمين؛ أحدهما للتركية، والثاني للهجائها، وارسو ١٩٢٨-١٩٥٤م؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤١.

Ananiasz Zajaaczkowski, "Slownik arabsko-kipczacki z okresu Pannstwa Mameluckiego", Warszawa, 1954-1958

٣٢- نشره المستشرق المجري بودرغلجتي في بودابست سنة ١٩٦٩م؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤٥.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature",307-309; Bodrogligeti, "A fourteenth century Turkic translation of Sa'di's Gulistan Akademia Kiadoo, Budapest, 1969.

٣٣- كان الكتاب موضوعًا للدكتوراه للباحث رجب طوبارلي بجامعة أتاتورك بأرضروم، ثم نشرها مجمع اللغة التركية في أنقرة سنة ١٩٩٢م ؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤٢.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", 312-313.

٣٤- النجوم الزاهرة ١٤ :٢٠٩؛ نزهة النفوس والأبدان ٢ :٥١٤؛ المنهل الصافي، ٦ : ٤٠٤؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤٢-١٤٣.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", 315.

٣٥- قام المستشرق زاباسكوفسكي بالتحليل اللغوي للنص التركي، ووضع معجمًا له، ونشره بالتصوير في وارسو عام ١٩٥٩م؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤٣.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", 314-315; Zajaczkowski, Ananiasz,"A. Mamelucko-kipczacki przeklad arabskiego traktatu. Mukaddima Abu'l-Lait-as -Samarkandi, RO 23/1 (1959): 73-99.

٣٦- المنهل الصافي، ٧: ٢٨-٣٠؛ الثقافة التركية في مصر، ١٤٣-١٤٤.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", 319-317; Kurtulus oztopcu, "Kitab fi 'ilm an-nussab: a14th century archery treatise in Mamluk-Kipchak", Ankara Oolmez, 2002; Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature, Mamluk studies review 8 (2004):157.

37- Zeren Tanındı, Two Bibliophile Mamluk Emirs, 267-281.

38- Esin Atıl, "Mamluk Painting in the Late Fifteenth Century," Muqarnas 2 (1982): 160–162.

٣٩- مجالس السلطان الغوري، ٤٢.

János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature", 306.

٤٠- وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام، ٢: ٨٧٦.

Barbara Flemming, Literary activities in

Mamluk halls and barracks, 255.

٤١- المقريزي، المواعظ والاعتبار، ٢: ٦٩٢؛ الباز العريني، المماليك، ٨٩.

٤٢- زبدة كشف الممالك،٢٧؛ الباز العريني، المماليك، ٨٦-٨٨.

43- Barbara Flemming, Literary activities in Mamluk halls and barracks, 256

٤٤- السيف المهند في سيرة الملك المؤيد، ٢٧٤؛ أحمد معبد، الحافظ العراقي وأثره في السنة، ١: ١٢٧-١٢٨؛ ابن حجر العسقلاني، المجمع المؤسس ٢: ١٢٩.

٤٥- النجوم الزاهرة، ٩: ١٥٢؛ أعيان العصر ٢: ١١٧-١١٨؛ الضوء اللامع، ٤: ١٧٧؛ ٢: ٤-٥؛ إنباء الغمر بأنباء العمر، ١: ٤٨٤.

٤٦- الحافظ العراقي وأثره في السنة، ١: ١٢٩؛ إنباء الغُمر بأنباء العُمر، ٤: ١٧٧-١٧٨.

٤٧- تاريخ ابن قاضي شهبة، المجلد الثاني، الجزء الأول: ٤٢٩-٤٣٦؛ أعيان العصر وأعوان النصر، ٢: ٤٦٧-٤٧٠؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ٣: ٢٨-٣٠؛ تاج الدين السُّبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٠: ٤١؛ الدرر الكامنة، ٢: ١٧٠-١٧٢؛ البداية والنهاية، ١٨: ٤٥١.

٤٨- مسند الإمام الشافعي (ترتيب)، الجاولي، سَنْجر بن عبد الله الناصري، تحقيق ماهر ياسين الفحل، الكويت: غراس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م.

٤٩- مسند الإمام الشافعي (ترتيب) ، ٥٤-٥٩.

٥٠- مسند الإمام الشافعي (ترتيب)، ١٣٩-١٤٠؛ وصل إلينا ترتيب الأمير سَنْجر في نسخة خطية ثانية محفوظة بمكتبة رضا رامبور بالهند رقم (٦٩٨) فُرغ من نسخها سنة ٧٢٩هـ، وتحمل قيود سماعات وقراءات عديدة على الأمير سَنْجر. نشرها الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، مع "المُسند"، بيروت، دار البشائر، ٢٠٠٥م.

٥١- أعيان العصر ٢: ٤٦٠-٤٦٢؛ الذهبي، المعجم الكبير، ١: ٢٧٣-٢٧٤؛ البرزالي، المقتفى على كتاب الروضتين، جزء٢، قسم١: ٧٠-٧١.

٥٢- المجمع المؤسس ٣: ١٠٢؛ المنهل الصافي ٤: ٦٨-٧٤؛ الضوء اللامع، ٣: ٢٣-٢٤؛ النجوم الزاهرة، ١٥: ٥٢٠-٥٢٢.

٥٣- كتاب المقفى الكبير، ٢: ١٩-٢٢؛ أعيان العصر وأعوان النصر، ١: ٤٥٢-٤٥٤؛ النجوم الزاهرة، ٩: ٢٨٨.

٥٤- ذيل الدرر الكامنة، ٢٠٠-٢٠٢؛ وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام، ١: ٤٠٠-٤٠٤؛ المجمع المؤسس ٣: ٢٦٤-٢٦٥؛ درر العقود الفريدة، ٣: ٥٤٢-٥٤٨.

٥٥- الذهبي، المعجم الكبير، ١: ١٩٣-١٩٤؛ المقتفى على كتاب الروضتين، الجزء الثاني، القسم الأول: ٢٨٥؛ أعيان العصر وأعوان النصر، ٢: ٨٣-٨٤.

٥٦- تاريخ ابن قاضي شهبة، المجلد الثاني، الجزء الأول:٤٨٧-٤٨٨؛ المقفى الكبير، ٢: ٢٩٤-٢٩٧.

57- David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, niversity of London Vol. 16, No. 1 (1954), 57-90.

٥٨- شاكر مصطفى، التاريخ والمؤرخون، ٢: ٩٨.

Ulrich Haarmann, Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth-century Egypt and Syria, Journal of Semitic studies 33 (1988): 81-114; Jonathan Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo, 147.

٥٩- درر العقود الفريدة، ٢: ٢١-٢٢؛ الدرر الكامنة ٢: ٩٠-٩٢؛ معجم شيوخ التاج السبكي، ١: ٢٢٧-٢٢٨.

٦٠- درر العقود الفريدة، ١: ١٨٥-١٩٠؛ هدية العارفين ١: ١١٩؛ الضوء اللامع، السخاوي، ١: ٢٥٨-٢٥٩

٦١- كتاب المقفى الكبير، ١: ٢٥٥؛ شمس الدين الشجاعي، تاريخ الملك الناصر، ٥٤؛ النجوم الزاهرة ١٠: ٢٩٠؛ أعيان العصر وأعوان النصر، ١: ٢٠٥-٢٠٧.

٦٢- الضوء اللامع، ٨: ٢٩٤-٢٩٥.

٦٣- الضوء اللامع، ٧: ١٤٥-١٤٥.

٦٤- أهمية المخطوطات الإسلامية، سيد حسين نصر، ٢٢؛ الضوء اللامع ١: ٣٠٠-٣٠٢؛ تاريخ الأدب العربي، ٦: ٥٢١-٥٢٤.

King David, A. and E. S. Kennedy, Ibn al-Majdi's Tables for Calculating Ephemerides". Journal for the History of Arabic Science 4/1 (1980): 48–68.

٦٥- النجوم الزاهرة، ١٥: ٥٠٢-٥٠٥؛ الضوء اللامع، ٧: ٢١٠-٢١١.

٦٦- التبر المسبوك في ذيل السلوك، ١: ١٩٢.

٦٧- التاريخ والمؤرخون٢: ١٢٠.

Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents" Mamluk studies review 8 (2004):142.

٦٨- نشره محمد عيسى صالحية في مجلة معهد المخطوطات العربية ٢/٢٨ (١٩٨٤م): ٢٨٩-٤٢٤.

Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents", 174.

٦٩- زهير أحمد القيسي، غاية المقصود في العلم والعمل بالبنود، المورد ١/٧ (١٩٨٧م): ص٢٩٧-٢٠٢.

٧٠- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ٢: ٢٧٥.

٧١- تحقيق مخطوطة "الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية" عبد العزيز محمود عبد الدايم، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٥م.

Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents", 179.

٧٢- نشره محمود شيت خطاب في المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٨٨م؛ انظر أيضًا "فصل من كتاب الأدلة الرسمية في التعابي الحربية"، مجلة معهد المخطوطات العربية ١٧/١-٢ (١٩٧١م): ١٧٢-١٧٨.

٧٣- نشره صادق محمود الجميلي في مجلة المورد ٤/١٢ (١٩٨٣): ٢١٩-٢٧٨.

٧٤- نشره نبيل محمد عبد العزيز، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨١م؛ نشرة ثانية بتحقيق إحسان هندي صدرت عن معهد التراث العلمي بحلب ١٩٨٥م.

Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents", 184.

٧٥- إنباء الغمر، ١: ٤٩٧؛ تاريخ آداب اللغة العربية، ٢: ٢٧٦-٢٧٧.

Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents, 168-169; J. D. Latham and W. F. Paterson, "Saracen archery: an English version and exposition of a Mameluke work on archery (ca. A.D. 1368", London: The Holland Press,1970; Hellmut Ritter, "La parure des Cavaliers und die Literatur über die ritterlichen Künste", Der islam 18 (1929):116-154.

76- Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents", 195-196.

المصادر والمراجع العربية

- ابن إياس الحنفي، "بدائع الزهور في وقائع الدهور"، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢-١٩٨٤م.
- ابن تغري بردي، "المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي"، تحقيق محمد محمد أمين ونبيل محمد عبد العزيز، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤-١٩٩٣م.
- ابن تغري بردي، "النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة"، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٨م.
- ابن حجر العسقلاني، "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة"، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣م.
- ابن حجر العسقلاني، "المجمع المؤسس للمعجم المفهرس"، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار المعرفة،١٩٩٢م.
- ابن حجر العسقلاني، "إنباء الغمر بأنباء العمر"، تحقيق حسن حبشي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٩م-١٩٩٨م.
- ابن حجر العسقلاني، "ذيل الدرر الكامنة"، أحمد بن علي، تحقيق عدنان درويش، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ١٩٩٢م.
- ابن رافع السَّلامي، "الوفيات"، تحقيق صالح مهدي عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- ابن سعد المقدسي، "معجم شيوخ التاج السبكي"، تحقيق الحسن بن محمد آيت بلعيد، بيروت: دار الكتب العلمية،٢٠٠٤م.
- ابن قاضي شهبة، "تاريخ ابن قاضي شهبة"، تحقيق عدنان درويش، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ١٩٧٧-١٩٩٧م.
- ابن قاضي شهبة، "طبقات الشافعية"، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، حيدر آباد الدكن: مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٩م.
- أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين العراقي، "الذيل على العبر في خبر من غبر"، تحقيق صالح مهدي عباس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م.
- أحمد معبد عبد الكريم، "الحافظ العراقي وأثره في السنة"، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ٢٠٠٤م.

- إسماعيل باشا البغدادي. "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين". بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
- أكمل الدين إحسان أوغلي؛ صالح سعداوي. "الثقافة التركية في مصر". إستانبول: إرسيكا، ٢٠٠٣م.
- السيد الباز العريني. "المماليك". بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٧م.
- بدر الدين العيني. "الرَّوض الزَّاهر في سيرة الملك الظاهر ططر". تحقيق هانس أرنست. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢م.
- بدر الدين العيني. "السيف المهند في سيرة الملك المؤيد". تحقيق فهيم محمد علوي شلتوت. دار الكتب المصرية، ١٩٩٨م.
- تاج الدين السُّبكي. "طبقات الشافعية الكبرى". تحقيق عبد الفتاح الحلو؛ ومحمود محمد الطناحي. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي. "السلوك لمعرفة دول الملوك". تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي. "المواعظ والاعتبار في ذكر الخِطط والآثار". تحقيق أيمن فؤاد سيد؛ لندن: مؤسسة الفرقان، ٢٠٠٢م.
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي. "درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المُفيدة". تحقيق محمود الجليلي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.
- تقي الدين أحمد بن علي المقريزي. "كتاب المقفى الكبير". تحقيق محمد اليعلاوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩١م.
- جورجي زيدان. "تاريخ آداب اللغة العربية". مراجعة وتعليق شوقي ضيف. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٧م.
- خالد زيادة. العلماء والأهالي والحكام. الفكر العربي ٥٢ (١٩٨٨م):١٦٥-١٨٩.
- خليل بن أيبك الصفدي. "أعيان العصر وأعوان النصر". تحقيق علي أبو زيد وآخرون. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م.
- خليل بن أيبك الصفدي. "الوافي بالوفيات". بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ١٩٦٢ – ٢٠٠٤م.
- خليل بن شاهين الظاهري. "زبدة كشف الممالك". تحقيق بولس راويس. باريس: مطبعة الجمهورية، ١٨٩٤م.
- دوروثيا كرافولسكي. "العرب وإيران: دراسات في التاريخ والأدب من المنظور الأيديولوجي". بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣م.
- زهير أحمد القيسي. غاية المقصود في العلم والعمل بالبنود. المورد ١/٧ (١٩٨٧م): ص٢٩٧-٣٠٢.
- سيد حسين نصر. "أهمية المخطوطات الإسلامية". لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١١م.
- شاكر مصطفى. "التاريخ العربي والمؤرخون". بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠م.
- شعبان محمد مرسي. "ديوان السلطان الغوري". مجلة معهد المخطوطات العربية ٢/٢٦ (١٩٨٠م):٩٦-١٢٤.
- شمس الدين الذهبي. "المعجم الكبير". تحقيق محمد الحبيب الهيلة. الطائف: مكتبة الصديق، ١٩٨٨م.
- شمس الدين السخاوي. "التبر المسبوك في ذيل السلوك". تحقيق نجوى مصطفى كامل ولبيبة إبراهيم. القاهرة: دار الكتب المصرية، ٢٠٠٢م.
- شمس الدين السخاوي. "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع". بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م.
- شمس الدين السخاوي. "وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام". تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥م.
- شمس الدين السخاوي. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ. تحقيق فرانز روزنثال. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م.
- شمس الدين الشجاعي. "تاريخ الملك الناصر محمد ابن قلاوون الصالحي وأولاده". تحقيق بربارة شيفر. فيسبادن: فرانز شتاينر، ١٩٧٨م.
- شمس الدين محمد الجزري. "تاريخ حوادث الزمان وأنبائه". تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: المكتبة المصرية، ١٩٩٨م.
- شهاب الدين النويري. "نهاية الأرب في فنون الأدب". تحقيق فهيم شلتوت. دار الكتب المصرية، ١٩٩٨م.
- عبد الباسط بن خليل الظاهري. "نيل الأمل في ذيل الدول". تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: المكتبة المصرية، ٢٠٠٢م.
- عبد الله عطية عبد الحافظ. "معجم أسماء سلاطين وأمراء المماليك في مصر والشام". القاهرة: مكتبة دار النيل، ٢٠١١م

- عبد الوهاب عزام، "مجالس السلطان الغوري". القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠١٠م.
- علم الدين البرزالي، "المقتفى على كتاب الروضتين (تاريخ البرزالي)". تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت: المكتبة المصرية، ٢٠٠٦م.
- علي بن داود الصيرفي، "إنباء الهصر بأنباء العصر". القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م.
- علي بن داود الصيرفي، "نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان". تحقيق حسن حبشي، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٧١م.
- عماد الدين إسماعيل بن كثير، "البداية والنهاية". تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.
- كارل بروكلمان، "تاريخ الأدب العربي". ترجمة محمود فهمي حجازي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.
- لاجين بن عبد الله الذهبي، "تحفة المجاهدين في العمل بالميادين". تحقيق محمد عيسى صالحية، مجلة معهد المخطوطات العربية ٢٨/ ٢ (١٩٨٤م): ٣٨٩-٤٢٤.
- محمد بن منكلي بغا، "التدبيرات السلطانية في سياسة الصناعة الحربية". تحقيق صادق محمود الجميلي، مجلة المورد ١٢/ ٤ (١٩٨٣م): ٢١٩-٢٧٨.
- محمد راغب الطباخ، "إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء". ط٢، حلب: دار القلم العربي، ١٩٨٨م.
- محمد محمد أمين، "الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر". القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
- محمود شيت خطاب، "فصل من كتاب الأدلة الرسمية في التعابي الحربية". مجلة معهد المخطوطات العربية ١٧/ ١-٢ (١٩٧١م): ١٧٢-١٧٨.
- نجم الدين الغزي، "الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة". تحقيق خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

المراجع الأجنبية

- Barbara Flemming, "Literary activities in Mamluk halls and barracks" 249-260. In: "Studies in memory of Gaston Wiet", ed. Myriam Rosen-Ayalon. Jerusalem, 1977.
- David Ayalon, "Studies on the Structure of the Mamluk Army-II", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London Vol. 16, No. 1 (1954): 57-90.
- Esin Atıl, "Mamluk Painting in the Late Fifteenth Century," Muqarnas 2 (1982):159-171.
- János Eckmann, "The Mamluk-Kipchak Literature." Central Asiatic Journal 7 (1962): 304-319.
- Jonathan Berkey, the Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education, Princeton University Press, 1992.
- King David, A. and E. S. Kennedy, "Ibn al-Majdi's Tables for Calculating Ephemerides". Journal for the History of Arabic Science 4/1 (1980): 48–68.
- Leonor Fernandes, "Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two 14th Century Waqfiyya". Annales Islamologiques 23 (1987):87-98.
- Nasser Rabbat, "Representing the Mamluks in Mamluk Historical Writing" 12-19, In: "Mamluk History Through Architecture", The American University in Cairo Press, 2010.
- Shihab Al-Sarraf, "Mamluk Furusiyah Literature and Its Antecedents" Mamluk studies review 8 (2004):141-200.
- Ulrich Haarmann, "Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth-century Egypt and Syria", Journal of Semitic studies 33 (1988): 81-114.
- Zeren Tanındı, "Two Bibliophile Mamluk Emirs: Qansuh the Master of the Stables and Yashbak the Secretary" 267-281. In: "The arts of the Mamluks in Egypt and Syria", Doris Behrens-Abouseif (ed.), Bonn University Press, 2012.

ملامح تعليمية الصوت اللغوي
عند أبي الأسود الدؤلي والخليل بن أحمد الفراهيدي

د. الطيب بن جامعة
تيارت - الجزائر

ليس صحيحًا ما يتردد في منجز بعض الباحثين في الحقل اللساني الذين ذهبوا إلى حصر الدرس اللساني في نهاية القرن الماضي ونسبوا الإبداع فيه إلى الغرب، في حين تثبت الحقيقة التاريخية أسبقية العرب في هذا المجال، يؤكد هذه الحقيقة قول فيرث المضمن في كثير من المؤلفات في الدرس اللساني؛ لقد نشأت الدراسات الصوتية ونمت في أحضان لغتين: العربية والسنسكريتية. لم يعد بعد هذه الحقيقة مساحة لشك شاك، ولا لظن ظان، في مساهمة العرب في الدرس الصوتي، ولعل قول برجستراسر قطع الشك باليقين؛ لم يسبق الأوروبيين في هذا العلم إلا قومان، العرب والهنود.بهذا الرأي يصبح منجز أبي الأسد والخليل بن أحمد الفراهيدي مرجعية كل باحث في هذا الحقل.

تشكل الدرس الصوتي عند أبي الأسود

أسس أبو الأسود نظريته التعليمية - إن صح إطلاق مصطلح نظرية - انطلاقًا من الملاحظة كسند بصري يثبته الإجراء التطبيقي، متمثلاً في وضع النقط على الحروف حسب وضع الشفتين أثناء عملية النطق بالحرف، فكل نطق يستدعي وضعًا معينًا للشفتين فبحركتهما يتحقق الفتح، والضم، والكسر، ولكل مصطلح منها أثر ودلالة.

لعل إثبات النصين الذين تداولهما الرواة، يضعان الدرس اللساني بعامة والدرس الصوتي بخاصة في مسار البحث الذي يؤسس لنظرية تعليمية عربية أصيلة، تشكل المنظور العربي للدرس الصوتي وتضع أرضية معرفية، تكون بمثابة المرجعية التي تعتمد في البحث العلمي.

بدأ أبو الأسود بجمع الأدوات التي تؤكد وضوح الرؤية لديه، كالمصحف، والصبغ الملون والوسيلة التي يستدعيها السياق (القلم)، وهي الأدوات التي يستعين بها الباحث لإنجاز مشروعه العلمي، يقول أبو الأسود: " خذ المصحف وصبغًا يخالف لون المداد، فإذا فتحت شفتي فانقط واحدة فوق الحرف، وإذا ضممتهما

فاجعل النقطة جانب الحرف وإذا كسرتهما فاجعل النقطة في أسفله، فإن أتبعت ذلك شيئًا من هذه الحركات فانقط نقطتين"[1]. ولإدراك وضوح الصورة عند أبي الأسود، وهو يضع المرجعية المعرفية للدرس الصوتي.

نقارن وجهي النصين الذين أوردهما أبو عمرو الداني، " إذا رأيتني لفظت بالحرف فضممت شفتي فاجعل النقطة جانب الحرف، فإذا ضممت شفتي بغنة فاجعل نقطتين، وإذا رأيتني كسرت شفتي فاجعل أسفل الحرف نقطة، فإذا كسرت شفتي بغنة فاجعل نقطتين، فإذا رأيتني قد فتحت شفتي فاجعل على الحرف نقطة فإذا فتحت شفتي بغنة فاجعل نقطتين"[2].

بقراءة بسيطة للنصين يكشف الباحث أن النص الثاني أشمل من النص الأول.

المصطلح " **لفظت** " في النص الثاني أدق من مصطلح " **فتحت** " في النص الأول لاشتمال الثاني على النطق والسمع معًا.

اختلاف مصطلح الموقعية بين " **أمام** " في الأول، و" **جانب** في الثاني، وهما ليس واحدًا و"**فوق**" في الأول، و " **على** " في الثاني، وهما بمعنى واحد.

تكرار الغنة في الثاني، مع جميع وضعيات النقط، وبدون تكرار في الأول، وهو ما يفسر أن الغنة هي التنوين.

إذا قلب الباحث مصطلحات النصين المفتاحية، **النقطة، والحركة، والغنة**، وفتحت ولفظت، فتحت وضممت وكسرت، وفوق، على، أمام، وجانب، أسفل، وقف عند تفسير ينسجم مع واقع العملية التعليمية التي وضع لها أبو الأسود الدؤلي منطلقات أساسية ترتكز عليها عملية تعليم الصوت اللغوي في الدرس اللساني العربي في عصره.

لا أثبت ولا أنفي إدراك أبي الأسود لأثر النقطة كعلامة دالة تتحقق بالامتداد في الاتجاه بالمفهوم الرياضي، ولكنه كان يدرك وظيفتها كعلامة فارقة في النطق وفي الشكل " **النقطة أصل كل خط**، والخط كله نقط مجتمعة فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن نقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر أحد، فهو نقطة بين نقطتين" .[3]

يجعل الإدراك القصد منها يتضح بوصفها علامة إعراب وليست نقطة الإعجام " نقط الإعجام، وهو نقط الحروف في سمتها للتفريق بين الحروف المشتبهة في الرسم كنقط الباء بنقطة من تحت، ونقط التاء باثنتين من فوق، ونقط الثاء بثلاث نقط من فوق "[4].

ليس نقط الإعراب كنقط الإعجام؛ لأن الأول مرتبط بالمعنى، وقد يمتد حسب ما تقتضيه الحالة، ويتبادل الدور مع الحروف اللينة التي هي بعضها، في حين نقط الإعجام ليس من خصائصه ما لنقط الإعراب.

نقط الحروف: كثيرمن الحروف في العربية متشابهة، والفرق بينها اقتضى علامة، فكان نقطها تمييزًا "نقط الإعراب أو نقط الحركات، وهو نقط الحروف للتفريق بين الحركات المختلفة في اللفظ،كنقطة الفتحة بنقطة من فوق الحرف، ونقط الكسرة بنقطة من تحت الحرف، ونقط الضمة بنقطة أمام الحرف أو بين يديه"[5].

في النص إشارة دالة على أن أبا الأسود أدرك ضرورة التفريق بين الحركات، فوسم النقطة بالموقعية، فالفتحة نقطة فوق الحرف، والكسرة

ملامح تعليمية الصوت اللغوي عند أبي الأسود الدؤلي والخليل بن أحمد الفراهيدي

نقطة تحت الحرف، والضمة نقطة أمام الحرف أو بين يديه، فهي علامة فارقة (الموقعية) تصاحب نطق الصوت بالفتح أو الضم أو الكسر، ويمكن للدارس أن يقف على ذلك في النموذج التوضيحي الذي اعتمده صاحب المحكم في نقط الحروف، بيّن فيه موضع النقطة من الحرف، مطبقًا ما ورد في نص أبي الأسود، وهو يحاور كاتبه، خذ المصحف وصبغًا يخالف لون المداد؛ لتسهيل عملية الملاحظة عند المتعلم:

" علامة الحركات الثلاث نقطة حمراء: الحمد لله

وعلامة التشديد دال مقلوبة حمراء: رب العلمين

وعلامة السكون جرة حمراء: انبهم

وعلامة المد مطة حمراء: خائفين "(٦).

ما يستنتج كقيمة صوتية هو تطابق المنطوق برمزه المرسوم، وملاحظة حركة الشفتين عند نطق **الحَمْد لله**، ترى نقطة حركة حائه، وحركة ضمة داله، وحركة كسرة لام لِله.

الحركة: من حيث هي جزء من الكلمة في المستوى اللساني تعد شكلاً متطورًا عن النقطة التي اختصت بالإعجام، وصارت الحركة متميزة عنها لاختصاصها بالإعراب وعرفت أنواعًا اقتضاها الدرس اللساني، كحركة الإعراب، وحركة البناء، وهي في مجال الدرس النحوي أصل منها في الدرس اللساني. أما الغنة فلم أجد لها تفسيرًا يستساغ أكثر من تفسير التنوع الصوتي، كفارق مائز لها عن الحركة على الرغم من الإشارة التي أوردها صاحبا المعجم الشامل " إخراج الصوت من الخيشوم، وأصواتها النون الساكنة والتنوين "(٧).

الذي يبقى في تقديري تفسيرًا غير واف، وتبقى النون الساكنة في الدرس الصوتي علامة تحتاج إلى بحث معمق يحدد العلاقة بين كونها صوتًا ذا دلالة أم أنها تلوين صوتي ينتهي عنده النطق.

اهتدى أبو الأسود إلى العلامات الفارقة بالموضعية المكانية، ولم يشر إلى موضعية التنوين أو الغنة، وهو ما يبرر كونه أو كونها تلوينًا صوتيًا، وهذا يؤكد أن أبا الأسود هو أول من شكل مفهومًا تعليميًا للأصوات العربية قام فيها بدور المعلم، وكاتبه بدور المتعلم، واعتمد طريقة الملاحظة سبيلاً لإيصال الفكرة؛ لأن الملاحظة الدقيقة من الأساليب الفنية في العملية التعليمية؛ لأن " الانطباعات البصرية أكثر وضوحًا ودوامًا من الانطباعات السمعية لدى أغلب الأشخاص (...)، وهذا ما يميز الصورة الخطية على حساب الصوت "(٨).

رؤية أبي الأسود تجعل الانطباع البصري والانطباع السمعي متكاملين في العملية التعليمية، وكان استشرافه للمنهج التعليمي يتجاوز منهج العصور التالية لعصره، على الرغم من تطور الدرس الصوتي، وتنوع الوسائل، وتعدد المناهج، وصياغة المحتويات المكيفة حسب قدرات متعلميها، ومع ذلك يلاحظ غياب البحث في تعليمية الصوت اللغوي.طرح بهذا المستوى يؤكده صاحب المزهر بقوله " اعلم أن اللغوي ينقل ما نطقت به العرب ولا يتعداه " (١). إن الذي نطقت به العرب هو الذي كان هاجسًا أرّق أبا الأسود وكان وراء اهتمامه وجعله وسيطًا بين المتعلم والمعرفة، غير أن جهده لم يشمل كل عناصر الدرس الصوتي، وإن كان عدم الوقوف مبررًا ، ومع ذلك " يعد عمل أبي الأسود الدؤلي في رسم الحركات في المصحف مرحلة من مراحل فهم هذه الأصوات واستعمالها في النطق والرسم "(٩).

لم يشر إلى الصوامت العربية وعددها، وإن كانت إشارة الحرف تحيل إلى معرفته بعددها، وبخاصة إذا عرف الباحث سبب انشغاله بهذا الموضوع، وهو اللحن الذي فشا في الألسنة، وهذا معناه أن النقط استدعاه التركيب؛ لأن الحرف منفردًا لا يؤثر نطقه في شيء، فنطق التاء منفرد "تَ،تِ،تُ" ليس بنفس الأهمية حين يكون عنصرًا في التركيب "كَتَبَ، كَتَبْتُ كَتَبْتِ"، وهذا دليل – وإن كان الجزم فيه ليس من الموضوعية العلمية – يقرب من احتمال معرفة أبي الأسود لعدد حروف العربية.

– **يمكن** للباحث المدرك لمنهج أبي الأسود في كيفية معالجة الدرس الصوتي أن يستنتج الرؤية العلمية من خلال إشارات لفظية دالة، **إذا رأيتني؛ لفظت، فتحت**، وغيرها من الألفاظ التي شكل بها النص المرجعي لنظرية تعليمية الصوت اللغوي العربي؛ إذ جمع بين الملاحظة (رأيت)، وهي آلية من آليات نجاح العملية التعليمية والمنطوق (**لفظت**) والمكتوب أي رموز المنطوق.

يعد النصان مرجعين يؤولان إلى مفهوم تعليمي يستقيم معه البحث الديداكتيكي، ويختلفان من حيث تقديم وتأخير الأدوات اللفظية في السياق التركيبي، مما يعطي انطباعًا، أن ثبت النصين ليس واحدًا، وإلا كيف يفسر الاختلاف؟ ففي الأول يلاحظ الانسجام في العلاقة بين الأدوات والفعل التعليمي، مع اعتماد مبدأ التدرج في النقط، حيث بدأ بالفتحة، وهي أسهل الحركات نطقًا، ثم الضمة، ثم الكسرة، ثم التنوين، وإن كانت الإشارة إليه في النص الأول عرضًا.

أما النص الثاني فقد تميز بالشمولية في ربط العلاقة وما يقابلها من الغنة، وإن لم يراع فيه التدرج؛ حيث بدأ بالضمة والغنة التي تقابلها، ثم الفتحة والغنة ،ثم الكسرة والغنة. يثبت النصان مرجعية الدرس الصوتي اللغوي عند أبي الأسود. فإذا انطلقنا من السهولة كان الأول أنسب، وإذا انطلقنا من الشمولية كان الثاني أنسب.

بقيت ملاحظة هامة ومثيرة في هذه الرؤية العلمية لتعليمية الأصوات العربية؛ لم أجد لها تفسيرًا، هل غابت أم نسيت ؟ أم سقطت من الدراسات – على الرغم من الإشارة التي توحي بحضورها في الرؤية – ، وهي الصفة التي تميز كل حرف عن الآخر بالمنظور شكلاً، ويتميز عنه بالمنطوق صفة ومخرجًا أو يتفق معه صفة ومخرجًا أو يتفق صفة ويختلف مخرجًا أو العكس.

إن بحث أبي الأسود عن المعنى بواسطة النقط، يقرب إدراكه لخصائص الصوت اللغوي العربي ولعل انشغاله بالدلالة هو الذي حال دون التعرض للصوت اللغوي بالتفصيل، إن لم يكن جهد الرجل قد سقط من الدراسات اللغوية، وقد ينطبق عليه قول أبي عمرو بن العلاء الذي نقله عز الدين إسماعيل "ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير"(١).

لا أستبعد أن يكون جهد أبي الأسود قد سقط من الدراسات، ولو اكتفى بالنقط – وبالبعد الذي استوحيته من نصيه المختلفين المتشابهين– لكفاه.

لعل إشارات أبي الأسود في تعليمية الصوت اللغوي، وجهت مسار الاهتمام إليه وانتقل موضوع الدراسة، وموضوع البحث، من كونه إشارات تعليمية إلى تنظير علمي لتعليميته يمثل هذه المرحلة اسم لامع في الدرس اللغوي والصوتي؛ لا يخلو بحث من اسمه في هذين الحقلين مهما تطورت وسائل البحث، ومهما كانت درجة دقة قياسها.

تبقى آراؤه مجالاً مفتوحًا للبحث، ومازالت

نافذة مهمة من فكره التعليمي لم تتسرب إليها لطائف البحث، ولم يبلغ التحليل فيها مداه، ولم تكشف الدراسات الكثيرة عن أسرار مخزون العين ولم يبسط الجانب المهم - في تقديري - بسطًا تعليميًا يستفاد منه في عمليتي تعليم/تعلم، بخاصة والدرس اللغوي بصفة عامة، وقد نال من الاهتمام ما لم ينله الدرس الصوتي ولم تتجه أقلام البحث في كيفيه تعليم الصوت بالكيفية العلمية التي تقتضيها الضوابط اللغوية، قد لا تطاوعني ملكتي اللغوية على وصف عبقرية الخليل ابن أحمد الفراهيدي الذي وضع الأسس النظرية للدرس الصوتي اللغوي العربي.

تشكل الدرس الصوتي عند الخليل:

لا يختلف اثنان في الأساس التنظيري للصوت اللغوي الذي وضعه الخليل، ولا يشكك عاقل في أرائه العلمية في هذا الحقل من الدراسة؛ إذ بني تأسيسه بالارتكاز على الدرس الصوتي بوصفه النواة الأساسية للدرس اللغوي، ويتمثل هذا الارتكاز- في تقديري - في النقاط الآتية:

حصر الحروف العربية عدا في تسعة وعشرين حرفًا "في العربية تسعة وعشرون حرفًا منها خمسة وعشرون حرفًا صحيحًا، لها أحياز ومدارج، وأربعة أحرف جوف، وهي: الواو والياء، والألف، والهمزة"[١١].

حدد مخرج الأصوات وأحيازها، ونسب لكل مخرج حروفًا محددة، وأحيازًا في المخارج بحروف محددة من حروف المخرج، مبتدئًا بأقصى الحلق "فأقصى الحروف كلها العين ثم الحاء، ثم الهاء، فهذه ثلاثة أحرف في حيز واحد، ثم الغين والخاء في حيز واحد كلهن حلقية"[١٢].

- **أعطى** الأصوات أسماء في المخرج ارتبطت بالمخرج، الحلق، واللهاة، والشجر، والأسلة والنطع، واللثة والذلق، والشفة.

"العين والحاء والهاء، والغين والخاء حلقية؛ لأن مبدأها الحلق، والقاف والكاف لهويتان؛ لأن مبدأها اللهاة، والجيم والشين والضاد شجرية؛ لأن مبدأها شجر الفم؛ أي منفرج الفم، والصاد والسين والزاي، أسلية؛ لأن مبدأها أسلة اللسان، وهي مستدق طرف اللسان، والطاء والدال والتاء نطعية؛ لأن مبدأها نطع الغار الأعلى والظاء والذال والثاء لثوية؛ لأن مبدأها من اللثة، والراء واللام والنون ذلقية؛ لأن مبدأها ذلق اللسان، وهو تحديد ذلق اللسان، والفاء والباء والميم شفوية؛ لأن مبدأها الشفة، والياء والواو والألف والهمزة هوائية، في حيز واحد؛ لأنها لا يتعلق بها شيء"[١٣].

أعطى لكل صوت صفة ثابتة مائزة، وصفة مشتركة، عليها ارتكز في وضع النظام الصوتي المخرجي، "ولولا بحة في الحاء لأشبهت العين لقربها من مخرج العين، ولولا هتة في الهاء لأشبهت الحاء لقربها من مخرج الهاء من الحاء"[١٤].

- **فاضل** بين الأصوات من حيث النصاعة والجرس،واستحسن التركيب الذي ترد فيه "لكن العين والقاف لا تدخلان في بناء إلاّ حسنتاه؛ لأنهما أطلق الحروف وأضخمها جرسًا"[١٥].

- **رتب** الأصوات العربية ترتيبًا مخالفًا للترتيب الألف بائي والأبجدي، وأبدع نظامًا ينم عن رؤية واعية لأثر الصوت، ومصدر نفع هذا الأثر، ليحقق قيمة مسموعة، تمثل إيقاعًا مخالفًا لكل صوت يحدث بنفس الطريقة، هذا الأثر، وهذا الإيقاع المتنوع كون لديه حس تذوق الأصوات، "فكان يفتح فاه بالألف، ثم يظهر الحرف، نحو: أَب، أَع أَغ، فوجد العين أدخل الحروف في الحلق

فجعلها أول الكتاب، ثم الأقرب منها الأرفع فالأرفع، حتّى أتى على آخرها، وهو الميم"[16].

هذه الطريقة التي اهتدى بها إلى إخراج الصوت للوقوف على تحقيقه ليأخذ مادة وصفه، وهذا لا يتأتى إلا بالاعتماد على الألف. "... لا يمكن للمعرب أن ينطقه، ويأخذ الصوت مادته وصفته إلاّ بعد اعتماده على صوت الألف قبله من أجل ذلك دعاها عمادًا أو سلمًا"[17].

وهذا يحيل إلى ملاحظة غاية في الدقة، وهي أن حرف اللسان لا ينطق بالساكن، وكان الاعتماد على الألف حلا مستساغًا؛ "... لأن حرف اللسان لا ينطق بالساكن من الحروف فهو يحتاج إلى ألف الوصل"[18]. فعملية تركيب (ألف الوصل مع أي حرف من الحروف) تحدث الصوت وتتحقق الصورة السمعية وظيفيًا.

ثم ألف في مقدمة الكتاب على إشارة تحيل إلى الوترين الصوتيين، ولا إلى اللسان، ولكل منهما أثر في قيمة النبرة الصوتية، في حين وصف أعضاء الجهاز النطقي وصفًا دقيقًا لم تتجاوزه الدراسات الحديثة على الرغم من وسائل التكنولوجيا المعاصرة، إلا في بعض المسائل الجزئية التي اقتضاها تطور الدرس اللغوي.

- **جمع** الحروف العربية، وأعطى لكل حرف معنى حسب ما ورد في ألسن العرب، وهو عمل فريد في الدرس اللغوي، بدأه بالألف وأنهاه بالياء، ما زال يحتاج إلى بحث وتدقيق، قد جمعت الحروف كلها مع معانيها التي وردت عن العرب، وقد ألفتها على ما سنح لي"[19].

أذكر بعض المعاني لبعض الحروف لتعميم الفائدة بالجزء الذي يثير الفضول لمعرفة الكل "الثاء: " العين " من كل شيء"[20]. قال أبو زيد:

إذَا مَا أَتَى ضَيْفٌ وَقَدْ جَلَّلَ الدُّجَى
أَجِيءُ بِثَاءِ اللَّحْمِ وَالخَمْرِ وَالسُّكْرِ[21]

الكاف: الرجل المصلح للأمور، والرجل العفيف، قال كثير:

جَوادٌ إذَا مَا جِئْتَ تَبْغِي نَوالَه
وكافٌ إذا مَا الحَرْبُ شَبَّ شِهابُها[22]

اللام: الشجر إذا اخضر، قال أبو محجن الثقفي:

أَصْبَحْتَ في رَوْضَةٍ زَهْراءَ مونقَةٍ
ولامُها من رِيَاحِ الدَّوِ تَرْتَعِدُ[23]

وسم بعض الأصوات بوصف خاص ومميز، كالانحراف في الراء واللام والنون والهتة في الهاء، والبحة في الحاء، ووصف الميم بالإطباق؛ "لأنها تطبق الفم إذا نطق بها"[24].

ميز بين اللسان العربي وغيره مما يدخل في التركيب اللغوي العربي من صوامت" فإن وردت كلمة رباعية أو خماسية معراة من حروف الذلق أو الشفوية (...) فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة؛ ليست في كلام العرب؛ لأنك لست واجدًا من يسمع في كلام العرب كلمة رباعية أو خماسية إلاّ وفيها من حروف الذلق أو الشفوية واحد أو اثنان أو أكثر"[25].

تصميم المنهج:

كان منهجه التعليمي ينطلق من المدونة، يحسن تذوقها، ويعرف كيفية تأليفها ويفرق بين الفصيح من كلام العرب والدخيل، ويوجه متعلمه إلى امتلاك هذه الخصائص الفنية لمعرفة تأليف المدونة " فإذا ورد إليك شيء من ذلك فانظر ما هو تأليف العرب وما ليس من تأليفهم"[26]. يجعل

الخليل المتعلم أمام المدونة ويدعوه إلى تأملها (فانظر) ليفرق بين ما هو من تأليف العرب، وما هو غيره، بعد أن دربت أذنه وارتاضت على سماع الفصيح بالقدر الذي تستطيع تمييزه من غيره بسهولة ويسر.

بهذا الوصف يكون الخليل أول من صنف الأصوات العربية تبعًا لوظيفتها في التركيب اللغوي، ومنه يمكن أن ننسب إليه التفريق بين ما يسمى بعلم الأصوات، وعلم وظائف الأصوات بالمفهوم الحديث. تبقى مقدمة معجم العين مرجعًا تعليمًا هامًا لمعلم تعليمية الأصوات العربية، إذ تنظر لمنهج مؤطر بتقنيات تعليمية. أحصر أهميتها في كيفيتين:

كيفية الأداء:

كيفية نطق الصوت: لو اتبع المعلم تقنية الخليل في كيفية نطق الحرف عند المتعلم لتمكن من دفع المتعلم إلى نطق الحرف بكل طلاقة، مع التصرف الذي يتناسب ومقدرة كل متعلم على نطق أي حرف يميل إلى نطقه بسهولة؛ لأنها عملية تمكن من معرفة مخرج الحرف فيتحقق بذلك نطق الصوت من مخرجه.

تحديد الأصوات ذات المخرج الواحد، والحيز الواحد في نفس الوقت، فإذا تمكن من نطق حرف ما من مخرج ما، تمكن آليًا من بقية الأصوات الأخرى إن لم يمنعه مانع عضوي يحول دون ذلك.

تمييز بعض الأصوات عن بعضها بالنصاعة والجرس (كالعين، والقاف).

تمثل كيفية نطق الأصوات عن طريق التكرار، يمكن المتعلم من أداء الأصوات أداء جيدًا إفرادًا وتركيبًا فكلما انطبع الحرف صحيحًا بالسماع، كان أداؤه صحيحًا في المنطوق.

كيفية التوظيف:

جاور الخليل بين الأصوات في المخارج، بعد أن فكر في أيها أحق بالبدء، وبعد أن قلبها على قدر مخرجها من الحلق، فأدرك أهمية النظام المخرجي قياسًا بالنظامين الآخرين؛ لأن الصوت اللغوي هو نفس يجري في الجهاز النطقي، والنفس تدفعه الرئتان، ولا يمكن أن يتأتى من الشفتين لذلك كان على دراية عالية بعملية إحداث الصوت، فحدد بذلك المخارج والأحياز.

وضع في كل مخرج مجموعة من الأصوات، تتراوح بين الاثنين إلى الخمسة أحرف؛ ففي الحلق خمسة حروف (ع ح ه، غ خ)، وفي اللهاة حرفان (**ق ك**)، وفي الشجر ثلاثة حروف (**ج ش ض**) وفي الأسلة ثلاثة (**ص س ز**)، وفي النطع ثلاثة حروف (**ط د ت**)، وفي اللثة ثلاثة (**ظ ذ ث**)، وفي الذلق ثلاثة حروف (**ر ل ن**) وفي الشفاه ثلاثة حروف (**ف ب م**)، وفي الهواء أو اللا مخرج ثلاثة حروف (**ي و ا ء**)، وكل مجموعة تشترك وتختلف في الصفة أو الصفات.

في كل مخرج صفة تقابلية (جهر/همس) كالعين والحاء مثلاً، ما عدا المخرج الذلق فكل أصوات مخرجه مهجورة، وكذا الأصوات الهوائية، كما في بعضها الآخر صفات تقابلية أخرى (كالاستعلاء / والاستفال) كالطاء والتاء ، والشدة والرخاوة، والتفخيم والترقيق ، وهو تقابل متنوع يدفع الباحث إلى الاستفهام عن هذا التنوع المطرد في بعض المجموعات المخرجية.

قد لا تكون الإجابة عن هذا الاستفهام هي القول الفصل، ولكني أرجع هذا إلى طبيعة اللغة العربية التي تتميز بإيقاع خاص تتبادل فيه

العناصر الصوتية المواقع الإيقاعية، وهذا الذي شد انتباه الخليل لوضع علم العروض الذي يعتمد الإيقاع، وصنف بحور الشعر في دوائر عروضية، يتفاوت اشتمالها على البحور، من بحرين إلى ستة بحور وكذلك الأمر بالنسبة للمخارج الصوتية. يمكن للباحث أن يتصور دوائر صوتية، كل مخرج يشكل دائرة صوتية متقاربة في موقعية الأحياز، وتتفق؛ وتختلف في الصفات، وتتأثر ببعضها جهرًا، وهمسًا، فإذا وقع صوت مهموس بين مجهورين اكسب صفة الجهر بالتأثير العكس صحيح.

تصور الخليل للنظام المخرجي

اعتمد الخليل النظام المخرجي لإدراكه بأن الصوت لا يحدث بدون نفس، والنفس لا يتأتى إلاَ من الرئتين؛ ولذلك يمكن تمثل المدارج الصوتية التي حددها في ثمانية، وواحد هوائي من الحلق إلى الشفتين.

لم يكن الخليل ليلغي أهمية النظامين الآخرين؛ ولذلك تجده في كتابه " الحروف " لا يعتمد النظام المخرجي، وهذا لا يعني أنه لم يكن يدرك صعوبة النطق بالأصوات الحلقية بالنسبة للمتعلم المبتدئ، ولا ينفي أنه لم يكن يدرك اكتمال الجهاز النطقي عند الأطفال، وقيمة أثره في العملية التصويتية، وأنه بإمكان كل طفل بلغ سن التعلم، نطق أي حرف إذا كان جهاز نطقه سليمًا.

لا أستبعد تصور الخليل لتشكيل صورة توضيحية للجهاز الصوتي، ولو لم تكن مجسدة خطيًّا؛ لأن تصميمه للأصوات في مجموعة منتظمة في المخارج يدل على هذا التصور الذي يمكن أن نقربه في هذا الشكل.

المدرج	الأصوات
هوائية	او ي ء
شفوية	ف ب م
ذلقية	ل ن ر
لثوية	ظ ذ ث
نطعية	ط د ت
أسليه	ص س ز
شجرية	ج ش ض
لهوية	ق ك
حلقية	ع ح ه، غ خ

اعتماد النفس

هذه مدارج أصوات اللغة العربية من منظور الخليل " في العربية تسع وعشرون حرفًا: منها خمسة وعشرون حرفًا صحاحًا؛ لها أحياز ومخارج، وأربعة هوائية الواو والياء والألف اللينة و[الهمزة]"(٢٧).

يصنف الخليل الهمزة مع الأصوات الهوائية لقرب التشابه بينها وبين الأصوات الهوائية " فأما الهمزة فسميت حرفًا هوائيًا؛ لأنها تخرج من الجوف، فلا تقع في مدرجة من مدارج اللسان، ولا من مدارج الحلق ولا من مدارج اللهاة، إنما هي هاوية في الهواء، فلم يكن لها حيز تنسب إليه إلاَ الجوف"(٢٨).

يثير وصف الخليل للهمزة تفكير الباحث في الصوت اللغوي، بين نسبتها لمدرج الحلق مرة وعدم نسبتها لأي مدرج، - أي اعتبارها هوائية - والمتأمل لوصفها في هذا النص يدرك تميزها عن الأصوات الصحاح " فأما الهمزة فمخرجها

من أقصى الحلق مهتوتة مضغوطة، فإذا رفه عنها لانت، [إلى] الياء، والواو، والألف عن غير طريقة الحروف الصحاح"[29].

هذا اللين، وهذه الهتة في الهمزة ميز بهما الخليل الهمزة عن بقية الحروف الصحاح لذلك عدها مرة من الحروف الهوائية، ومرة من الحروف الصحاح، وهذا ما جعل الباحث في الدرس الصوتي يجد عنتا في قبول هذا الطرح، غير أن الإجابة تستخلص من القراءة المتأنية للنص، فهي هوائية عندما تكون مهتوتة مضغوطة، وتكون حرفًا صحيحًا عندما تتخلص من الهتة والضغط. ولذلك يكون الخليل - في رأي - دقيقًا في ما ذهب إليه من وصف لصوت الهمزة.

هذا هو الخليل الذي قال عنه السيوطي: "ألف كتاب العين فأتعب من تصدى لغايته، وعنى عمن سما إلى نهايته، فالمنصف له بالغلب معترف، والمعاند متكلف، وكل من بعده له تبع، أقر بذلك أم جحد ،(...) ألف كتابه مشاكلاً لثقوب فهمه، وذكاء فطنته ،وحدة أذهان أهل دهره"[30].

هذه أراء ، مهد بها كل من أبي الأسود الدؤلي، والخليل بن أحمد الفراهيدي؛ للدرس الصوتي اللغوي، الذي شكل مرجعية اهتدى ويهتدي بها الباحث في حقل علوم اللغة، وعلوم اللسان، وتعليمية الدرس الصوتي، وعلى الرغم من التطور الذي أنجزه العقل البشري في هذا الحقل، من أدوات وآليات ووسائل مخبرية، ما زالت بصمات صاحب معجم العين، تتكرر في كل بحث، وتتعزز قيمتها العلمية، وتفتح للباحث فضاء متجددًا لفهم الرؤية الدقيقة لمنهج الخليل.

الحواشي

١- أبو عمر الداني، المحكم في نقط المصاحف، تح. د. عزة حسن، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٢، ١٩٩٧م، ص٦.

٢- المصدر نفسه، ص ٦.

٣- المصدر نفسه ص، ٢٦

٤- المصدر نفسه ص، ٢٦

٥- المصدر نفسه ص، ٢٦

٦- المصدر نفسه، ٢٦/٢٧.

٧- محمد سعيد وبلال جنيدي، معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٨١م، ص ٦٢٩

٨- محمد الماكري، الشكل والخطاب تحليل ظاهراتي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩١م، ص٧٤.

٩- محي الدين رمضان، في الصوتيات العربية، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، دط، دت، ص٩٥

١٠- عز الدين إسماعيل، المصادر اللغوية والأدبية في التراث العربي، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٠م، ص. ٥٥

١١- الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين ،ج١، تح.د. مهدي مخزومي و د. إبراهيم السمراء، دار مكتبة الهلال، دت، دط، ص. ٥٧.

١٢- المصدر نفسه ص٥٧

١٣- المصدر نفسه ص٥٧

١٤- المصدر نفسه، ص ٥٨

١٥- المصدر نفسه، ص٦٠

١٦- المصدر نفسه، ص٥٢

١٧- المصدر نفسه ص١١

١٨- ينظر المصدر نفسه ص ٥٤

١٩- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب الحروف، تح. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، ط ٢، ١٩٩٥م، ص٢٣

٢٠- المصدر نفسه ص٢٥

٢١- المصدر نفسه ص٤٢/٤٤

٢٢- المصدر نفسه ص٤٤

٢٣- المصدر نفسه ص٤٤

٢٤- الخليل بن أحمد الفراهيدي كتاب العين، ص. ٦٥

٢٥- المصدر نفسه ص٥٨

٣٦ – المصدر نفسه،ص٦٠

٣٧ – المصدر نفسه،ص٦٤

٣٨ – المصدر نفسه،ص٦٤

٣٩ – المصدر نفسه، ص. ٥٨

٣٠– جمال الدين عبد الرحمن السيوطي. المزهر في علوم اللغة وأنواعها. ج١. شرح وتعليق. محمد جاد المولى بك وآخرن. المكتبة المصرية. دط. ١٩٨٧م. ص.٩٢.

المراجع والمصادر

- جمال الدين عبد الرحمن السيوطي. المزهر في علوم اللغة وأنواعها. ج١. شرح وتعليق. محمد جاد المولى بك وآخرن. المكتبة المصرية. دط. ١٩٨٧م.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي.معجم العين. ج١. تح.د.مهدي مخزومي و د. إبراهيم السمراء.دار مكتبة الهلال.دت.دط .
- الخليل بن أحمد الفراهيدي.كتاب الحروف. تح.رمضان عبد التواب. دار مكتبة الخانجي.ط٣. ١٩٩٥م.
- سمير السعدي.الحلاج حياته شعره نثره.منشورات دار علاء الدين.دط. ١٩٩٦ م.
- أبو عمرو سعيد الداني.المحكم في نقط المصاحف. تح.د.عزة حسن.دار الفكر المعاصر. ط٢. ١٩٩٧م.
- عز الدين إسماعيل. المصادر اللغوة والأدبية في التراث العربي. دار المعارف. ط٢. ١٩٨٠ م.
- محمد سعيد وبلال جنيدي.معجم الشامل في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها. دار العودة. بيروت. ط١. ١٩٨١م.
- محمد الماكري. الشكل والخطاب تحليل ظاهراتي. المركز الثقافي العربي. ط١. ١٩٩١ م.
- محي الدين رمضان. في الصوتيات العربية. مكتبة الرسالة الحديثة. عمان. دط. دت.

تجليات التيار البديعي في القصيدة العربية في القرن الخامس الهجريّ شعر أبي الجوائز الواسطي أنموذجًا

أ.د. عبد الرازق حويزي
جامعة الطائف - المملكة العربية السعودية

المقدمة:

بدأ التيار البديعي يأخذ طريقه في الظهور بشكل لافت للنظر في بنية القصيدة العربية بداية من بشار بن برد (ت ١٦٧هـ)، ومسلم بن الوليد (ت ٢٠٨ هـ) إلى أن أسرف أبو تمام الطائي (ت ٢٣١هـ) في توظيفه كمحسن جمالي، ولكن هذا الإسراف حدا بشعره إلى الغموض، وكان هذا في القرن الثالث الهجريّ إلى أن جاء القرن الرابع فطغت الموهبة الشعرية على يد الصنوبري (ت ٣٣٤هـ)، والمتنبي (ت ٣٥٤هـ)، وأبي فراس الحمداني (ت ٣٥٧ هـ)، والسري الرفاء (ت ٣٦٦هـ)، وابن سكرة الهاشمي (ت ٣٨٥ هـ)، والصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ)، وابن حجاج (ت٣٩١هـ)، والسُّلامي (ت٣٩٣هـ)، والشريف الرضِي (ت ٤٠٦هـ) وغيرهم على هذا المنزع البديعي، وإن ظلَّ له حضوره في القصيدة العربية، وما إن بزغ نجم القرن الخامس الهجريّ حتَّى لاحت كوكبة من الشعراء من أمثال: أبي الفضل الميكالي (ت ٤٣٦ هـ)، وأبي الجوائز الواسطي (ت ٤٦٠ هـ)، والباخرزي (ت ٤٦٧هـ)، وابن حَيُّوس (ت ٤٧٣هـ)، والحسن بن أسد الفارقي (ت ٤٨٧هـ) متخصصة في توظيف هذه البنية البديعيّة بألوانها المتعددة.

ونظرًا لحضور التيار البديعي في شعر " أبي الجوائز الواسطي " بصور مكثفة أكثر من ظهورها في شعر كثير من شعراء عصره، ممَّا شكل ظاهرةً واضحة في ديوانه تستأهل الدراسة، ونظرًا لاشتمال هذا الديوان على قيم فنية، ممَّا جعل التوظيف البديعي لديه أنموذجًا لتقديم صورة للتوظيف البديعي في شعر القرن الخامس الهجريّ، ونظرًا لضياع ديوانه وقلة النصوص الشعرية المتبقية له في المصادر المطبوعة، وقيام كاتب هذه السطور بالتنقيب في المصادر المخطوطة حتى جمع له ديوانًا تقرب حصيلته من ألف بيت، وهذا بالطبع سيتيح لهذا البحث توظيف وإظهار نصوص شعرية

على صفحاته لأول مرة تمهيدًا لنشر ديوانه، وتقريبه من دائرة الممارسة النقدي؛ نظرًا لكل هذا كان الاهتمام بالتشكيل البديعي في ديوان هذا الشّاعر المبدع الذي ابتعدت أقلام الدارسين عن دراسة إبداعه بسبب ضياع تراثه الشعري.

وقد تمّت معالجة هذا الموضوع عبر أربعة محاور: أولها لسيرة أبي الجوائز الواسطي، ومسيرة شعره، وثانيها لرحلة التيار البديعي في القصيدة العربية إلى القرن الخامس الهجريّ، وثالثها لتجليات المحسنات البديعية اللّفظية في ديوان " أبي الجوائز الواسطي "، ورابعها لتجليات المحسنات البديعيّة المعنوية في الدّيوان نفسه.

أبو الجوائز الواسطي وشعره: السيرة والمسيرة.

" أبو الجَوائز الواسِطيّ " شاعرٌ من شعراء العراق في العَصر العباسيّ الثّاني، أسهم بدَوره في إثراءِ حركةِ الحياةِ الأدبيّة في ذلك العصر بما أضافَ إليها من نماذج إبداعِه الشّعريّ، ولم يقتصرْ عطاؤُه عند هذا الحَدّ، بل لقد كانَ عالمًا مرموقًا، قصدَه بعضُ طلابِ العِلم لينهلوا من علمِه، وأُثِرَت له في مجَال التّأليف العلميّ بعضُ المؤلّفات، حَفِظَتْها لنَا الأيّام، وتصدّى لتحقيقِها بعضُ الباحثين المعاصرين.

ولعلَّ أهمّ ما يُميّز إبداعَه ذلك المنزعُ البديعيّ الذي جعله في مصافّ شعراءِ القرن الخامسِ الهجريّ، ومن أكثرِهم توظيفًا للمحسنات البديعيّة بنوعَيها في إبداعِه الشّعريّ.

ولا يختلفُ " أبو الجوائز " عن كثيرٍ من شعراءِ العربيّة القُدامَى في عدّة أمور، منها: قلّةُ الأخبار المتّصلة بسيرته، وبيئتِه الخَاصة، هذا فضلاً عن الاختلافِ الواضح في اسمه وسلسلةِ نسبه وغيرهما مِمّا يتعلّق بأخبار حياته التي ضمّت أمورًا ليست بعيدة عن التناقض والاختلاق، والغرابةِ في بعض الحقائق، حتّى التي صدرت عنه ممّا حدا ببعضِ العلماء إلى عدمِ الاطمئنان والوثوقِ ببعض مَروياته.

ومهما يكن من أمرِ هذه التّناقضات التي طالتْ أخبارَه فإنّها لن تَمنع الباحثَ من ملاحقتِها في مصادرِها، وجمعِ كلّ ما يتعلق بحياة الشّاعر وسيرته من أخبارٍ، ثمّ عَرْضِها على بعضِها، وتفعيلِ دَورِ النّقد في ترجيح ما يقبلُه الواقع والمنطق السليمُ.

ويأتي الاختلافُ في أخبار الشّاعر بدءًا من اسمِه وسلسلة نسبِه، فهناك من العلماءِ مَن ذهب إلى أنه[1]: " الحسن بن علي بن محمد بن إبراهيم ابن باري بن حمزة الواسطي "، وهناك مَن ذهب إلى أنه[2]: " الحسن بن علي بن محمد بن بادي " وهناكَ مَن ذهبَ إلى أنه[3]: الحسن بن قاسم بن علي بن محمد بن بادي الكاتب النحوي "، وهناك من ذهب إلى أنه [4]: " ابن بازي، هبة الله بن بازي ابن حمزة الواسطي، الرئيس أبو الجوائز "، وهناك مَن ذهب إلى أنّه [5]: " ابن محمد، أبو الجوائز الواسطي "، وهناك من ذَهب إلى أنه[6]: ابن محمد بن باري، أبو الجوائز "، وهناك من ذهب إلى أنه[7]: أبو الجوائز، محمّد بن علي بن محمد ابن إبراهيم بن باري الواسطيّ ".

فيُلحظ ممّا ورد في المصادر أن هناكَ مَن أوردَ سلسلة نسبِه مختصرةً[8]، ومنهم مَن أسقط منها بعضَ الأسماء، ومنهم مَن زاد عليها بعضَ الأسماء، ولا يخفى مَا وردَ مِن تحريفٍ أو تصحيفٍ في بعض أسماءِ هذه السلسلةِ، هذا فضلاً عن بعض الأوهام.

أما السلسلةُ التي يمكنُ الاطمئنانُ إليها ممّا سبق ذكرُه، فهي السلسةُ الأُولى لإجماعِ أكثر المصادر الموثوقِ بها عليها، ولمعاصرةِ بعضِ مؤلّفي هذه

المصادرِ للشاعرِ نفسِه، وروايتهم عنه، كما هو الحال مع " الخطيب البغدادي ت ٤٦٣ هـ"، الذي حدّد تاريخ ولادته اعتمادًا على أخذِه منه.

وواضحٌ وجودُ التّصحيف في كلمة " باري "، فقد حُرّفتْ في بعض المصادر إلى " بادي "، كما حُرّفت في قليل منها إلى " بازي "، وقد تمّ الاعتمادُ على ما أجْمعَتْ عليه أكثرُ المصادر القريبة من زمنه.

ويظهرُ أيضًا أن ثمّة مصادر[٩] أضافتْ بعضَ الأسماء التي انفردَتْ بها مثل كلمة " حمزة " وهناك بعضُ المصادر زادتْ اسم " إبراهيم "[١٠]، وقد أضفتُهما رغبةً منّي في إتمام هذه السّلسلة، كما يبدو أيضًا أنّ في هذه المصادر لَقَبًا للشّاعر لا يُوجد في بَقِيّة المصادر. ولا يَتَطَرّقُ الذّهنُ إلى أن الترجمة في هذه المصادر ربّما تكونُ لشاعرٍ آخر، اسمُه قريبٌ من اسم الشّاعر؛ لأن المقطّعات المرويّة فيها يقف عليها الباحثُ في غيرِها منسوبةً " لأبي الجَوائز الوَاسِطِي " مناط التّرجمة والبحث.

ولا يتطرّقُ الذّهن أيضًا إلى أنّ في هذه المصادر خلطًا لترجمة الشّاعر بتَرجمةِ شاعرٍ آخر، اسمُه "أبو الجوائز المطاميري"، فقد راجعتُ ترجمةَ هذا الأخير فلم أجد ما انفردتْ به هذه المصادر ضمن ترجمتِه؛ ومِن ثمّ بات لازمًا الاعتمادُ على ما وَرَدَ فيها من إضافةِ اسم " حمزة " في مَحَلِّها ضمن سلسلة نسَبه، وكذلك اعتمادُ لَقَبِه، وهو " هبة الله ".

وتفرّدَ " محسن الأمين " في كتابه أعيان الشيعة بإضافةِ لَقَبٍ آخر، هو " ذو الكفايتين " إذن فيكونُ " لأبي الجوائز " لقبان، أحدُهما " هبة الله "، والآخر " ذو الكفايتين ". وهناك إجماعٌ على كُنيته، إذ لم يذكر أحدٌ ممّن تَرجمُوا له أنّه كُني بكنيةٍ أخرى غير " أبي الجوائز ".

أمـا إلحاقُ لفظِ " الواسطي " بنهاية سلسلة نسبِه فهذا مَرَدُّه إلى المَوْطِنِ الأصلي للشّاعر[١١]، فهو من " واسط "، إحْدَى المدن العِراقيّة، تَتَوسّط بين البصرةِ والكوفةِ، ولذا سُمّيت بهذا الاسم[١٢]، كان لها دور بارزٌ في الحياة الثقافيّة في العصر العباسيّ الثانيّ، حيث أنجبتْ عددًا من العلماء الأفذاذ والأدباء النجباء، وقد أفرد " العماد الأصفهاني ت ٥٩٧ هـ" في كتابه خريدة القصر وجريدة العصر كثيرًا من الصّفحات التي تُسلط الأضواء على شُعرائها.

فـ" أبو الجوائز الواسطي " أحدُ أدباء واسط المشهورينَ، كان شَاعِرًا، وكاتبًا، وخطاطًا، ومصنفًا، انتسبَ إليها لولادته فيها، وقد اختلف العلماءُ حول تاريخ مولده، فذهب " ابن الجَوزيّ ت ٥٩٧ هـ "[١٣] إلى أنه وُلد عام (٣٥٢ هـ)، وتابعه في هذا الحافظ " ابن كثير الدّمشقيّ ت ٧٧٤ هـ "[١٤]، و"ابن تَغري بردي ت ٨٧٤ هـ"[١٥]، وانتهوا إلى أنّه تُوُفّيَ عام (٤٦٢ هـ)، وقال " ابن كثير ": إنّه تُوُفّيَ عن عمر يناهز ١٢٠ عامًا ! قلتُ: كيف يصح هذا ؟ فالفارقُ حينئذ يكون عشرة أعوام ومائة عام، إن صَحّ ما ذهب إليه !.

وجعل " إسماعيل باشا البغدادي "[١٦] تاريخَ وَفاته عند هؤلاء- (٤٦٢ هـ)- تاريخًا لمولده !، وهذا بلا ريب من قَبيل الوَهْم، ومن قبيل الوَهم أيضًا تحديدُ " بهاء الدين العاملي ت ١٠٣١ هـ "[١٧] لتاريخ وفاتِه بعام (٤٤٦ هـ).

ونظرًا لهذه الأوهـام صَرّحتُ في بدايةِ حديثي بأنّ أخبارَ حياتِه لم تَسْلَمْ مِن الأخطاءِ والاضطراب، وإذا رجعَ القارئ إلى اسمه عند هؤلاء العلماء الأربعةِ ألفى أنّ الوهمَ لم يقفْ بهم عند هذا الحَدّ؛ ففي إثباتِهم لاسم الشّاعر وَهْمٌ آخر تَمّ الإلماح إليه آنفًا.

أما التاريخُ الصحيحُ لولادته ووفاتِه فهو ما أجمعتْ عليه أكثرُ المصادر واعتمدَه " علي جواد الطّاهر "[١٨] الذي انتهى إلى أن التّاريخ السّابقِ لدى هؤلاء العلماءِ الأربعة، وهو عام (٤٦٢ هـ) من قبيلِ التّحريف والتّصحيف.

لذا لا يمكنُ الاطمئنانُ في تحديدِ تاريخ مولده إلا ممّن نقل عنه هذا التاريخ، وهو عام (٣٨٢ هـ)، وعلى هذا التّاريخ أجمعت أكثرُ مصادر ترجمتِه، كما أجمعتْ على أن تاريخ وفاتِه وهو عام (٤٦٠هـ)، فقد التقى " الباخرزي ت ٤٦٧ هـ " شاعِرنا، وهو شيخٌ كبيرٌ يمدحُ عميد الملك المتوفى عام (٤٥٥ هـ)[١٩]، وصرّح " الخطيب البغداديّ "[٢٠] بأنّ خبرَ الشّاعر غابَ عنه عام (٤٦٠ هـ)، ممّا يُعطي احتمالَ وفاتِه في هذا العام[٢١]، أو بعدَه بقليل[٢٢].

وكما لُوحظتْ بعضُ الأوهامِ في أخبار حياتِه فإن القارئ يقفُ على خبرٍ خيالي صدرَ عن الشّاعر في اختيار شريكةِ حياته، لا يمكنُ للعقلِ قبولَه، ولعلّ هذا الخبرَ يُؤكد ما ذَهب إليه " الخطيب البغدادي " مِن أنه "[٣] لم يكن ثقةً ". أما الخبرُ فيرويه أبو عبد الله البارع المقرئ " عن " أبي الجوائز " قائلاً: "[٢٤] إنّه حجّ فرأى في الطّواف امرأةً فعلقت بقلْبِه قال فلم أزلْ استمتعُ بالنّظر إلى أن رَحلنا فلم أدرِ أيّ طريقٍ سلكتْ، فكلفتُ بها، وازدادَ وَجدي، فأشار عليّ بعضُ إخواني أن أتزوج، فامتنعتُ، ثم أمرتُ امرأةً أن تَخطبَ لي، فقالتْ لي بعد أيام: قد حصلتْ لك امرأة على وَفَقِ النعت الذي طلبتَ، فعقدتُ عليها، فلمّا زُفّتْ إليّ تَأمّلتُها فإذا هي صَاحبتي، فقضيتُ العَجَبَ من ذلك الاتفاق ".

نشأ " أبو الجوائز " في " واسط "، وتلقّى العلمَ على كبارِ علماءِ عصرِه، حتى صارَ عالمًا معروفًا، وأديبًا مشهورًا، يقصدُه طلابُ العلمِ والأدباء، وكان خطّاطًا كذلك، وكان إلى جانب كلّ هذا مصنّفًا يجيدُ التّصنيف، فأُثِرت له آثارٌ تشهد بنبوغِه العلميّ، لا سيما في علم النّحو، ويذكر كثيرٌ ممّن ترجموا له أنه انتقلَ مِن " واسط " إلى " بغداد "، ومكث فيها طويلاً حتّى تُوُفّيَ بها[٢٥]، أما عن شيوخِه الذين روى عنهم، فمنهم: أبو الحسين بن أدين النّحويّ[٢٦]، وأبو القاسم على بن كردان النّحويّ[٢٧]، والحسن ابن علي بن ذكروان الفارسيّ[٢٨]، وابن سُكّرة الهاشمي، الشّاعر المشهور بالعبث والمجون، ونفى " الخطيب البغداديّ " روايته عنه قائلا: " كان يصغر عن ذلك "[٢٩].

وقد أتت المصادر على ذكر بعض تلاميذه، فمنهم: أبو الخطّاب يحيى بن صَاعد بن الحسن بن العباس المعَرّيّ، فقد قرأ عليه كتاب " الفصيح " لأبي العباس أحمد بن يَحيى ثعلب (ت ٢٩٦ هـ)[٣]، وأبو الفضل الفَرَضِيّ[٣١]، والشّيخ الحافظ محمد بن ناصر[٣٢]، وأبو زكريا التّبريزيّ[٣٣]. وصرّح الخطيب البغدادي:[٣٤] بنقله عنه روايات وأناشيد وحكايات، كما صرّح " ابن ماكولا " بسماعه منه[٣٥].

أما عن مؤلفاتِه فقد صرّح بعضُ مَن تَرجموا له بأنّ له مؤلّفاتٍ حسانًا[٣٦] دون أن يذكروا أسماءها أو عددَها، ونسبه بعضُهم – كما سبق آنفًا – إلى النّحو، لغلبةِ هذا التّخصص عليه، وصرح " إسماعيل باشا البغداديّ "[٣٧] بأنّه شرح كتاب " سيبويه ت ١٨٠ هـ " في النّحو.

قلتُ: وصل إلينا من مؤلّفاته: " التعليقُ المختصر من كتاب " أبي سعيد السّيرافيّ ت ٣٦٨ هـ " شرح كتاب " سيبويه "، وتصدّى لتحقيقه الباحثان: " أمين مصطفى الشّنقيطي "، و " محمد بن عبد الله القحطاني " في رسالتين جامعيتين، قُدّمَتا إلى الجامعة الإسلامية عامي ١٤٢٧ هـ، ١٤٢٥ هـ لنيل شهادة الماجستير.

أما عن ديوانِ شعر " أبي الجوائز " فلم أجدْ

تجليات التيار البديعي في القصيدة العربية في القرن الخامس الهجري شعر أبي الجوائز الواسطي أنموذجا

نَصًّا صريحًا يدلُّ على أنّ كلَّ شعرِه كان مجموعًا في ديوان، وأقدمُ خَبَرٍ عن مجموع شعره وَرَدَ لدى " الباخرزي ت ٤٦٧ هـ " في كتابه " دُمية القصر "، حيثُ ذَكَرَ أن " أبا الجوائز " كتب مجموعةً من شِعْرِه، وأهداها إليه، إلا أنَّ عَوَادِي الزَّمن أَتَت عليها(٣٨)، وهنا ينقطع خبر مسيرة ديوانه إلى أن يأتي " الملك المنصور الأيوبيّ ت ٦١٧ هـ " ليذكر أن شعرَه كثيرٌ موجودٌ مشهور "(٣٩)، وقال " ابن خِلِّكَان ت ٦٨١ هـ "لم أرَ له ديوانًا، ولا أعلم أدُوِّنَ شعرُه أم لا ؟ "(٤٠)، والحقيقةُ أنَّ شعر "أبي الجوائز" المتبقي ليسَ من القلّة بمكانٍ بحيث يصدق عليه قول " الملك المنصور الأيوبي " متناقضًا مع نفسه بأنّه كان من الشعراء المقلّين.

فقد هَدَتْني مُواصلةُ البحث في التّراث العربيّ المخطوط بهدف اكتشاف نفائسه وكنوزه المخبوءة إلى اكتشافِ مخطوطِ شعر " أبي الجوائز الواسطّي "، ومِن ثَمّ تجدد الأملُ في إلقاءِ الضّوء على شعره، وإتاحةِ الفرصةِ أمام الدارسين للوقوف على أماراتِه الفنّيّة، وخصائصه الموضوعيّة، فقد وقفتُ على مجموعةٍ شعرية له مندثرة في أحد الأجزاء الأربعة عشر لمخطوط " السّفينة لابن مبارك شاه ت ٨٦٢ هـ "، وإلى هنا تستقر مسيرة شعره، إذ تضم هذه المجموعةُ حصيلةً غير قليلةٍ من القصائد والمقطّعات والنُتَف، لا يوجد مثلها في أي مصدر آخر، وهي تقعُ في اثنتين وأربعين لوحةً مخطوطة في الجزء الرابع من المخطوط المشار إليه، وهذه اللوحات تقع في ما بين الورقة ٤١ والورقة ٨٣، وقد حَمَلَتْني هذه المجموعةُ على صُنعِ ديوان " أبي الجوائز الواسطيّ " بتحقيق هذه الأوراق، وجمعِ ما تَنَاثر من شعره في المصادر، مثل "دمية القصر"، و"خريدة القصر وجريدة العصر"، ولمح الملح "، فبلغ الدِّيوان (١٠٠٠) بيت تقريبًا، والدّيوان في طريقه للنشر بعد مُعاناة طويلةٍ في محاولةِ قراءةِ نَصّ المخطوط، وتوجيهه بسبب سوء الخَطّ وكثرةِ الأخطاء والاضطرابات وتفشي السّقط والطّمس، وإهمال إعجام كثير من الحروف في المخطوط، وكتابة المصنف للأبيات الشعرية متصلة الشطرين، ورغم كل هذه المعاناة لا أدّعي أنّني أصبتُ في كل الأحوال.

إن ما أُثر لـ" أبي الجوائز " من شعر حَدا ببعضِ العلماء إلى إبداءِ آرائهم حَولَ شاعريته، بين مُثْنٍ مُشيدٍ بشاعريَّتِه وبين مُقَلِّلٍ منها في موكب الشّعر العربي، فَمِن قائلٍ " له ترسُّلٌ مليحٌ وشعرٌ جيّد، وحدّث بأخبارٍ وحكايات "(٤١) إلى قائلٍ: " ولكنّ الجمادَ لو غُنِّي بشعرِه لطَرب "(٤٢) إلى قائل: " وله شعرٌ مُستحسن جيّد، ونظمٌ رائقٌ رائعٌ، بديعُ الصّنعةِ، مليحُ العبارة، سَهْلُ الكلام ممتنعة، حلو المنطق مستعذبُه "(٤٣) إلى قائلٍ " أديبٌ مِن الشّعراء الكُتّاب "(٤٤) إلى قائل: " حَسَنُ الشّعر في المديح والأوصافِ والغَزَل "(٤٥)، إلى قائلٍ: " وكان أديبًا شاعرًا مليح الشعر "(٤٦) إلى قائلٍ: " حَسَن القولِ "(٤٧) إلى قائلٍ: " كان من أفاضلِ العلماء شاعرًا مقِلا مجيدًا، وكان شعره أرقّ من النّسيم، أعذب من التسنيم "(٤٨) إلى قائلٍ: " شعره متوسط متكلف "(٤٩) إلى قائلٍ: " كان من الفضلاء أديبًا شاعرًا حسن الشعر "(٥٠) إلى قائلٍ: " من المقاطيعِ ما نجدُه في الدّمية ووشاحها والخريدةِ، وهي لا تدلُّ على شاعريّة أو أصالة "(٥١).

رحلة التيار البديعي في القصيدة العربية إلى القرن الخامس الهجريّ

لعل من الأمور اللازمة قبل إلقاء الضوء على أبعاد التوظيف البديعي لدى "أبي الجوائز الواسطي" أن نلقي الضوء على المقصود بالبديع، ومسيرته في الإبداع الشعري والنقدي منذ نشأته

حتى القرن الخامس الهجريّ، فقد جاء تعريف اللغويين للبديع هكذا: " البَدِيعُ: المُبْتَدِعُ، وهو من أسْماءِ اللهِ الحُسْنَى، لإبْداعِهِ الأشْيَاءَ وإحْداثِهِ إيّاهَا، وهو البَدِيعُ الأوَّلُ قَبْلَ كُلِّ شَيءٍ... وهو صِفَةٌ من صِفَاتِهِ تَعَالَى؛ لأنَّهُ بَدَأَ الخَلْقَ على ما أرادَ على غَيْرِ مِثَالٍ تَقَدَّمَهُ... يُقَالُ: جِئْتَ بِأمْرٍ بَدِيعٍ، أيْ مُحْدَثٍ عَجِيبٍ، لَمْ يُعْرَفْ قَبْلَ ذلكَ. والبَدِيعُ: حَبْلٌ ابْتُدِئَ فَتْلُهُ ولَمْ يَكُنْ حَبْلاً فَنُكِثَ ثُمَّ غُزِلَ ثُمَّ أُعِيدَ فَتْلُهُ "[٥٢]، فنلحظ أن " البديع: الجديد، والغريب، والبارع، والعجيب، ومن هنا فهم البلاغيون القدماء مصطلح البديع على أنه درجة خاصة من التميز يظفر بها الفنان، المطبوع، لذا نراهم يوسعون دائرته، فيجعلونها مرادفة للبلاغة، وأخرى يضيقونها ويجعلونها خاصة بالتفرد في فنون بعينها"[٥٣]، ولعل أوجز تعريف للبديع يتمثل في أنه " علم يبحث فيه عن وجوه تحسين الكلام، بشرط أن يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة؛ لأنه إنما يعد محسنًا بعد ذلك"[٥٤].

ومعروف أن علوم البلاغة ثلاثة أقسام هي: المعاني، والبيان، والبديع، ومعروف أيضًا أن البديع وجد منذ وجد الإبداع الأدبي، فقد كانت له نماذج في إبداع أهل الجاهلية[٥٥]، ومع التقدم الحضاري، والتلاقح الثقافي التفت المبدعون في العصور الأولى إلى قيمة البديع في إسباغ التشكيلات الجمالية على النص الأدبي، فأخذوا يقصدون إليه قصدًا بعد أن كان الأوائل لا يعيرونه اهتمامًا، فيأتي في نتاجهم عفو الخاطر، ولكن مع شيوع الرفاهية، وإيغال العباسيين في البحث عن الأناقة في سائر شؤون حيواتهم اندفعوا أيضًا باحثين عن كل ما يسبغ آيات الجمال على إبداعهم محاولة منهم لإيجاد وسائل ابتكارية من ناحية، ولفت أنظار المتلقي والاستحواذ على لُبّه من ناحية أخرى، ومن ثم ذيوع صيت المبدعين، وظفرهم بقصب السبق عند الخلفاء والممدوحين من ناحية ثالثة، فأخذ تيار البديع يتسرب بسرعة إلى إبداع رهط من شعراء مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، مثل: " بشار بن برد "، وأخذ هذا التيار يتغلغل في بعض قصائد شعراء العصر العباسي الأول من أمثال " مسلم بن الوليد " – صريع الغواني – الذي يميل بعض النقاد إلى أنه أول من ذكر في شعره البديع بمعنى تحسين الكلام[٥٦]، ومن ثم كثر البديع في نتاج شعراء ذلك العصر، يقول " ابن المعتز ": "قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن، واللغة، وأحاديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم- وكلام الصحابة، والأعراب، وغيرهم، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع ليعلم أن بشارًا ومسلمًا وأبا نواس، ومن تقيّلهم، وسلك سبيلهم لم يسبقوا إلى هذا الفن، ولكنه كثر في أشعارهم، فعرف في زمانهم حتى سمي بهذا الاسم، فأعرب عنه ودلّ عليه، ثم إن حبيب بن أوس الطائي مِن بعدهم شُغفَ به حتى غلب عليه، وتفرع فيه وأكثر منه، فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض، وتلك عقبى الإفراط وثمرة الإسراف"[٥٧].

وقد واكبت الإبداع الشعري حركة نقدية معروفةٌ، ظهرت لدى أرباب اللغة من أمثال " أبي عمرو بن العلاء ت ١٥٤ هـ"، والأصمعي (ت ٢١٦ هـ)، وأبو حاتم السجستاني (ت ٢٤٨ هـ)، وغيرهم ممّن نفروا من كل جديد، وآثروا الأصالة ممثلة في التراث؛ لأنه خالص من شوائب اللحن، ومحتوٍ على مادة تخصصهم التي يُستشهد بها على اللغة، ومع التقدم الزمني، وتنوع الإبداع، وكثرة اتجاهاته اتسعت الحركة النقدية وتباينت

اتجاهاتها، فظهرت قضية القديم والحديث، ومن ثم نشأت كوكبة من المبدعين في العصر العباسي تمردوا على التقاليد الموروثة للإبداع الأدبي شكلاً ومضمونًا، يأتي في مقدمتهم " أبو نواس " صاحب الثورة المعروفة على المقدمة الطللية، ورافقت هذه الكوكبة كوكبة أخرى من النقاد الذين التفتوا إلى قيمة التشكيل البديعي في الإبداع الأدبي.

ومع اتساع ثقافات الأمم وتعمقها، وتداخلها مع الثقافة العربية خصوصًا الثقافة اليونانية أتى " أبو تمام الطائي "، ليبالغ في تصيد البديع، والإشـارات التاريخية، وأوغـل في البحث عن الاستعارات البعيدة، واللغة الغريبة وغير ذلك من سمات التعقيد الأسلوبي، والبعد المضموني نتيجة تحميله شعره فوق طاقته، فاستغلق مراده، وأصبح عسر المطلب، بعيد المأخذ، فثارت معركة بينه وبين المتلقي، تمثلت في إصرار المتلقي على ضرورة إبداع ما يُفْهَم، وإصراره على ضرورة فَهْم المتلقي لما يُقَال له[٥٨]، وهذا المذهب الذي سلكه " أبو تمام " سماه د. " شوقي ضيف " بالتعقيد في التصنيع " الذي يشق فيه المبدع على نفسه على حساب العملية الإبداعية التي لا تتحمل كل هذا العناء ونضح الجبين، وقد اتضح هذا الإعنات لدى " أبي العلاء المعري ت ٤٤٩ هـ "، فزج بإبداعه في غياهب الغموض والتعقيد في التصنع[٥٩].

ولم يكن النقاد بمعزل عن إبداع المبدعين، فقد كانت أعينهم ترمقهم عن كثب، ويتابعون ما تجود به قرائحهم، فيقبلون منه ما يقبلون، ويرفضون منه ما يرفضون، ويقوّمون منه ما يفتقر إلى تقويم، ويوجهون من الشعراء مَن يحتاج إلى توجيه. وموقف " ابن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦ هـ " من تقاليد القصيدة العربية معروف مشهور لدى الباحثين.

تابع نقاد العصر العباسي الممارسة الإبداعية آنـذاك، ولفت نظرهم تلألؤ جواهر المحسنات البديعيّة في العقد المنظوم من ديوان الشعر العربي، فها هو ذا أحد معاصري " أبي تمام ت ٢٣١ هـ "، وهو " الجاحظ ت ٢٥٥ هـ " يتناول البديع، فيقول عنه: "[٦٠] ومن الخطباء الشعراء ممن كان يجمع الخَطابةَ والشِّعرَ الجيّدَ الرسائلَ الفاخرة مع البيان الحسن: كلثوم بن عمرو العَتّابيّ، وكنيته أبو عمرو، وعلى ألفاظِه وحَذْوه ومثاله في البديع يقولُ جميعُ من يتكلّف مِثْلَ ذلك من شعراء المولّدين، كنحو مَنْصُورٍ النَّمَري، ومسلم بن الوليد الأنصاريّ، وأشباهِهما، وكان العتابيُّ يحتذِي حَذْوَ بشّار في البديع، ولم يكن في المولّدين أصوبُ بديعًا من بشّارٍ، وابن هَرْمة "، ثم نهض " ابن المعتز ت ٢٩٦ هـ "، بوضع كتابه المسمى بـ " البديع "، فأحصى فيه أنواعه في ثمانية عشر محسنًا، وأدخل فيه فروع علم البيان كالتشبيه، والاستعارة، والكناية، ودعا النقاد للزيادة على ما أحصاه[٦١]. وهو بوضع هذا الكتاب يقر التيار البديعي تنظيرًا وتطبيقًا، حيث كان شاعرًا، وديوانه منشور بتحقيق د. " يونس السامرائي " في ثلاثة أجزاء، ولا يخلو من آيات الفن البديعي للمتوسمين[٦٢].

وفي القرن الرابع اهتم بعض النقاد بأمر المحسنات البديعيّة، فأضاف " قُدَامة بن جعفر ت ٣٣٧ هـ " في كتابه " نقد الشعر " ثلاثة عشر محسنًا، وواصل النقاد الزيادة على هذه المحسنات، فوصلت في نهاية هذا القرن على يد " أبي هلال العسكري ت ٣٩٥ هـ " إلى خمسة وثلاثين محسنًا، وفي كتاب العمدة " لابن رشيق القيرواني ت ٤٦٣ هـ " اهتمام ملموس بفنون علم البديع[٦٣].

وهكذا أصبح تيار البديع فنًّا معترفًا به لدى الشعراء والنقاد، وإن ظل النقاد المحافظون

يتحفظون على الإكثار منه، ويرفضون الإفراط في تعاطيه، واللهث وراءه؛ لأن في ذلك خروجًا على دستور عمود الشعر، ومذهب المطبوعين من شعراء العربية، بيد أن البديع أصبح أمرًا لافتًا للأنظار في نهاية العصر العباسي؛ حيث ظهر على ساحة الثقافة العباسية، والإبداع الأدبي في ذلك العصر الذي سماه بعضهم(٦٤) "العصر الذهبي للأدب العربي"، ولم تكن هذه التسمية من فراغ، فهناك نشاط الترجمة، والتشجيع على التأثر بأنماط الأمم الأخرى، والاطلاع على ثقافتهم، ونشاطهم العلمي، وغير ذلك، فكل هذا كان له صداه في الإبداع الشعري، وما واكبه من حركة نقدية، أوجدت هذه التسمية.

وكان لهذا النشاط العلمي والازدهار الثقافي أثر في النزوع نحو التخصص، بل والتخصص الدقيق، أقول هذا من واقع ملامح الحركة الشعرية في العصر العباسي، فإذا نظرنا إلى التراث الشعري في هذا العصر وجدنا دواوين كاملة توضع في موضوع واحد، فهذا "أبو نواس" يفرد قسمًا كبيرًا من ديوانه للخمريات، وآخر للغلمانيات، وهذا "الأحنف العكبري" يضع ديوانه في الكدية، وهذا "الطغرائي" يضع ديوانًا في الكيمياء، وهذا "ابن الحجاج البغدادي" يضع ديوانه في السخف والمجون، وهذا "ابن سكرة الهاشمي" لا تجود قريحته الشعرية إلا في الهزل والاستهتار، وهذا "أبو العلاء المعري" يخصص جزءًا كبيرًا من ديوانه في وصف "الدرعيات"، ولزوم ما لا يلزم.

لم أقل هذا من نافلة القول؛ وإنما قلته لأخلص إلى أن التخصص الشعري في العصر العباسي بحاجة ماسة إلى دراسات، وقد واكب هذا التخصصَ الموضوعي تخصصٌ فني، بل وتخصص دقيق أيضًا، برز في إبداع عدد من الشعراء، فهذا "أبو الفتح البستي ت ٤٠٠ هـ" من شعراء القرن الرابع الهجريّ - يتخصص في الجناس، فلا يكاد يخلو بيت من أبيات ديوانه الكبير من هذا الفن، ومن غيره من المحسنات البديعيّة، بل إن هناك مدرسة في القرن الرابع الهجريّ تحتاج إلى دراسة مستقلة، أشار إليها عرضًا "أبو منصور الثعالبي"، وهي مدرسة "جناس القوافي"، أحصيتُ بعض أفرادها، منهم: "أبو الحسن أحمد ابن المؤمل"، و"أبو الفتح البستي ت ٤٠٠هـ"، و"القاضي أبو بكر عبد الله ابن محمد البستي"، و"أبو سعد عبد الرحمن بن محمد بن دوست"، و"أبو عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النيلي"، و"أبو سهل بكر بن عبد العزيز النيلي"، و"أبو الحسن أحمد بن المؤمل"(٦٥).

وقد لفت انتشار الجناس في شعر شعراء القرن الرابع الهجريّ نظر "أبي منصور الثعالبي" فألف كتابًا بعنوان: "الأنيس في غرر التجنيس"(٦٦)، وكأنه بهذا يعلن عن مواكبة النقد للحركة الشعرية في القرن الرابع الهجريّ.

فهذا وغيره مما يدل على أن العقلية العربية كانت في ذلك العصر في أوج اتقادها، وأن جذوة الإبداع كانت في ذروة اشتعالها في شتى المجالات، وإذا تجاوزنا القرن الرابع الهجريّ إلى القرن الخامس وجدنا التخصص الفني يسبي مواهب بعض الشعراء، فهذا "أبو الفضل الميكالي ت٤٣٦هـ" يضع ديوانًا يندر أن يخلو بيت منه من أكثر من محسن بديعي، كما في قوله(٦٧):

يا مُبتَلىً بِضَناه يَرجُو رَحمَةً
مِن مالِكٍ يَشفيه مِن أوصابِه
أوصاكَ سِحرُ جُفونِه بِتَسهُّدٍ
وَتَلذُّذٍ فَقبِلتَ ما أوصى بِه

اصبر على مَضَضِ الهوى فلربّما
تحلو مرارةَ صبره أو صابه

فجناس القوافي ظاهر في الأبيات، والتصدير ظاهر أيضًا في البيتين الأخيرين، ومثل الميكالي في هذا المنزع البديعي "الحسن بن أسد الفارقي ت ٤٨٧هـ"، يؤكد هذا سائر إبداعه الشعري الماثل في ديوانه، ومنه قوله(٦٨):

يا نفسُ إنَّ الحِلمَ لي صاحب
فنافقي الحُسَّادَ أو داجي
فإنني الهَونُ لهم والشَّجى
مُعترضًا ما بين أوداجي
والليل في أوجههم حيثما
أمّوا بطنُ السَّير أو داجِ
إياكِ والهونَ ليُردى إذا
عفا لأخلاقٍ وإنهاجِ
فإنَّ فيه رَبَّ أُكرومةٍ
إن حاسدٌ شان وإن هاجي
يا نفسُ فضلي أبدًا سامري
إن أعوزَ الصَّاحبُ أو ناجي
وإن نَبَت أرضٌ فشُدّي على
ناجيةٍ رحلَكِ أو ناجِ
فالمرءُ إمّا هالكٌ إن رَمى
بنفسه الغايات أو ناجي

ظاهر من الأبيات السابقة تلاعب الشاعر بكلمات القوافي، حيث سار في توظيف الجناس وفق نظام اتبعه، فجعل هذا الجناس في مجموعات، ففي أول ثلاثة أبيات جناس، بعدها بيتان بجناس آخر، بعدهما ثلاثة أبيات بجناس ثالث، ومثل هذين الشاعرين " نصر بن الحسن المرغيناني ق ٥ هـ " الذي كلف بالمحسنات البديعية، وأدى به كلفه بها إلى تأليف كتابه الموسوم بـ " المحاسن في النظم والنثر "، وصاغ أمثلته من شعره هو، ليكون الكتاب تطبيقيًا إلى جانب كونه نظريًا، ومن إبداعه الذي تتجلى فيه المحسنات البديعية قوله(٦٩):

أحسِنْ إلى النَّاسِ ما آتتْكَ مَقْدِرَةٌ
واستصحب الصَّبرَ يومًا إن أسَاءَتِ
صَبْرُ قلبكَ نافي كلِّ مُعْضِلَةٍ
ونَصْرُ رَبِّكَ آتٍ بعدَ ساعاتِ
وما يضايق أمرٌ قد شقيت به
إلا سَعِدْتَ بيسرٍ واتساعاتِ

ويعد بعض شعر هؤلاء امتدادًا لشعر مدرسة جناس القوافي. ولا يقل " أبو الجوائز الواسطي ت ٤٦٠هـ " في توظيفه للمحسنات البديعية عن هؤلاء على ما سيظهر من الصفحات التالية.

وهكذا يبدو أن بدأ البديع في الظهور على صفحة الإبداع الشعري دون قصد، ثم قصده الشعراء على استحياء في القرن الثالث، ثم تجرؤوا فقصدوه قصدًا، وأكثروا من توظيف فنونه، لا سيما فن الجناس، وتخصص بعضهم في النظم على سائر المحسنات البديعيّة في القرن الخامس الهجريّ، حتى غدت شغلهم الشاغل، وكأنهم ما نظموا الشعر إلا لتوظيف هذه المحسنات البديعيّة المتنوعة، وبالغ كثير منهم فحاولوا تضمين البيت القدر الأوفى من هذه المحسنات تظاهرًا بضلاعتهم اللغوية، وتملكهم ناصية البيان، واقتدارهم على تطويع هذه الحصيلة اللغوية لمتطلبات الإيقاع الشعري، مع

الحرص على القواعد النحوية، وغيرها من لوازم الفن الشعري الذي غدا لدى رهط من شعراء هذا القرن أشبه بالمباريات الشعرية في تكثيف القصيدة بمختلف هذه الألوان البديعيّة؛ مما كان له أثره السلبي على الشعر خصوصًا في القرون التالية في العصرين: المملوكي والعثماني، ومما مهّد لظهور البديعيات، وهي قصائد في المديح النبوي، يشتمل كل بيت فيها على محسن بديعي[٧].

إن إيغال شعراء القرن الخامس الهجريّ في اصطياد المحسنات البديعيّة وتضمينها أشعارهم، وترصيع أبياتهم بأكثر من محسن حدا بأديب أريب، ذائع الصيت، وهو " الحظيري الوراق ت ٥٧٥هـ " – دلال الكتب – حدا به لوضع كتاب ضخم، ألا وهو كتاب "لُمَح المُلَح"، وهو من أكثر المصادر – حتى عصره – اشتمالاً على الجناس بأنواعه، وغيره من المحسنات البديعيّة، يقع في مجلدين كبيرين، لم يعرف له مثيل في موضوعه فيما وصلنا من تراث قبل القرن السادس الهجريّ، حرص مؤلفه فيه على الاستقصاء، فجمع فأوعى، ووفّى فكفّى، بيد أن عنوان الكتاب لا يدل على مضمونه، فهو مخصص لجمع نماذج شعرية ونثرية من إبداع المبدعين الموشاة بالمحسنات البديعيّة خصوصًا الجناس، مع التركيز على شعراء القرن الخامس الهجريّ، فوضع بين أيدينا نماذج شعرية كثيرة من نتاج شعراء هذا القرن، لم تورد المصادر الأخرى كثيرًا من نتاجهم مثل: "القاضي الحشيشي"[٧١]، وانفرد بأشعار مشتملة على محسنات بديعية لم ترد في دواوين بعض الشعراء مثل ديوان " أبي العلاء المعري"، فقد أضاف هذا الكتاب إلى هذا الدّيوان (١٤٤) بيتًا[٧٢].

ثم جاء من بعد "الحظيري" الشّاعر اللامع والفارس المقدام "أسامة بن منقذ ت ٥٨٤ هـ"، فوضع كتابه الموسوم بالبديع في نقد الشعر، وأحصى أنواع علم البديع فأوصلها إلى (٩٥) نوعًا، ولا يخلو الكتاب من شواهد شعرية كثيرة لشعراء من القرن الخامس الهجريّ، ثم جاء "نصر بن الحسن المرغيناني"، فألف كتابه في فنون البديع تحت عنوان "المحاسن في النظم والنثر"، وضمّنه كثيرًا من شعره الذي ساقه كأمثلة تطبيقية على تناوله النظري لفنون علم البديع.

فإذا نظرنا إلى حصيلة التأليف الخاصة بعلم البديع في القرن الثالث فسنجدها لا تتجاوز كتاب "ابن المعتز"، ولا تتجاوز في القرن الرابع الهجريّ كتاب " الثعالبي ت ٤٢٩ هـ "، الذي عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، وإذا نظرنا إلى عدد الدواوين التي وصلتنا من نتاج القرن الرابع الهجريّ مما اهتم أصحابها بالجناس فلن نجد منها سوى ديوان "أبي الفتح البستي"، أما إذا نظرنا إلى حصيلة النتاج النقدي والإبداعي في أدب القرن الخامس الهجريّ فسنجدها تمثل ثلاثة كتب "للحظيري"، و" ابن منقذ"، و"المرغيناني"، وأربعة دواوين؛ أولها "للحسن بن أسد الفارقي"، ويضم (٣٨٢) بيتًا، لا يخلو بيت منها من محسن بديعي أو أكثر، وثانيها "لأبي الفضل الميكالي"، ويضم (٦١٥) بيتًا وهو مثل ديوان الفارقي، وثالثها للمرغيناني، ويضم (٣٠٠) بيت تقريبًا، وهو مثل الديوانين السابقين، وأصل محتوى هذا الديوان أمثلة تطبيقية ساقها الشاعر بين يدي دراسته لأنواع البديع في كتابه المحاسن في النظم والنثر، ورابعها "لأبي الجوائز الواسطي"، ويضم (١٠٠٠) بيت تقريبًا، والذي سيُكشف عن أبعاد توظيفه للمحسنات البديعيّة المتجسدة في إبداعه الشعري فيما يأتي:

تجليات المحسنات البديعية اللّفظية في شعر "أبي الجوائز الواسطي":

تبيّن فيما سبق أن "أبا الجوائز الواسطي" أحد أعلام الثقافة العربية في القرن الخامس الهجريّ، تعاني الإبداع الشعري إلى جانب التأليف العلمي في علوم اللغة العربية، وقد ترك - كما اتضح من قبل - بعض الآثار التي دلّت على ذيوع صيته بين علماء عصره، وشعراء زمانه، وهي تدل على كلّ حال على تخصُّصه في علوم اللغة، الذي حدا به إلى إعمال فكره في مفردات اللغة، فحمل نفسه على البحث عن اللّفظة ومثيلاتها في المعجم العربي، والتفكير المتواصل في كيفية السبك، كما حدا به إلى الانشغال ببناء الجملة، يحاول أن يضفي عليها أمارات البهاء الفني، وانعكس كل هذا على إبداعه الشعري فجاء حافلاً بفنيات التعبير اللّفظي التي تجذب الأبصار، فتجدّ الأذهان في البحث عنها في كل بيت، وهي بعد هذا لا تعدم كشف حقيقتها بعد سبر أغوارها، ومن ثم الانتشاء بالاهتداء إليها.

والواقع أن ديوان "أبي الجوائز الواسطي" الذي يضم زهاء (١٠٠٠) بيت لافت للنظر من حيث اشتمالُه على جمال الصياغة، وحسن البديع، وجودة السبك التي جاءت نتيجة أخذ الشّاعر نفسه بالصياغة، والتلاعب اللّفظي ليدل على ضلاعته، وعمق درايته بمفردات المعجم العربي من ناحية، وليسبغ آيات التشكيل الجمالي على شعره من ناحية أخرى.

وفي الحقيقة أن "أبا الجوائز الواسطي" لم يكن بدعًا من شعراء عصره في مجال شغفه بالمحسنات البديعيّة، فقد بدأ استشراء هذه الظاهرة بشكل ظاهر في القرن الرابع الهجريّ، وظلت تتنامى وتستفحل في إبداع الشعراء والكتاب حتى مطلع العصر الحديث كما مَرَّ بنا، ولكنها برزت في ديوانه بصورة أوضح من بروزها في كثير من دواوين شعراء عصره.

وتوظيف المحسنات البديعيّة في ديوان "أبي الجوائز" متنوّع؛ حيث وظّف أكثر المحسنات البديعيّة في أبيات شعره، ومن ثم تنوعت هذه المحسنات في ديوانه من محسنات لفظية، إلى محسنات معنوية، بيد أن نماذج الأولى تفوق نماذج الثانية، وتنبئ نماذج الأولى عن أنه كان يؤثر محسنات بعينها على غيرها، لذا أكثر من تعاطيها، ومن تعاطي غيرها، فلا تكاد تخلو نتفة من محسن بديعي لفظي أو معنوي أو أكثر، وهذه المحسّنات متفاوتة بين الكثرة والقلة في القصيدة أو المقطعة وفق ذوقه وتوجهه، فمن أبرز المحسّنات اللّفظية في ديوانه: الجناس، والتّصدير أو رد العجز على الصدر، والسجع، والترصيع، والتكرار، والاقتباس، ومن أبرز المحسّنات المعنويّة فيه: الطّباق، والمقابلة، وصحة التقسيم، والاعتراض.

الجناس: وهو في مقدمة المحسّنات البديعيّة اللّفظية في الدّيوان، وذلك من حيث النّظر إلى كثرة نماذجه، وقد استعان به الشّاعر كثيرًا لزركشة أسلوبه، وتزيين ألفاظه، وإيضاح معانيه، وصياغتها في قوالب لُغوية وإيقاعيّة، تجعلها أقرب إلى القبول، فاستعمله تامًّا، كما استعمله ناقصًا، والجناس التام الذي تتحد فيه الكلمتان في نوع الحروف، وعددها، وهيئتها، وترتيبها - مع الشرط الأساسي لجميع أنواع الجناس، وهو اختلاف المعنى بين الكلمتين، وشواهده قليلة في الدّيوان، لا تقاس بشواهد الجناس الناقص الذي يختلف فيه المعنى بين الكلمتين، ويسقط شرط من الشروط المذكورة في الجناس التام[٧٣]، فهذا النوع من الجناس لا تكاد تخلو منه مقطعة أو نتفة من الديوان، فقد طرق "أبو الجوائز" أنواعًا

عديدة منه، منها: الجناس المضارع، وهو "ومن محاسن الكلام البديع الذي هو في الدرجة العالية: المضارَعة، وهو ما تتفق حروفه في الكتابة والهيئة، وتختلف في النطق والقراءة باختلاف اللفظ"[٧١]، ومنه قوله في عجز البيت[٧٥]:

سـمـحـتْ مُـنَـى لـي بـالـمـنـى
وسَـخَـتْ بـجَـمْـعِ الـشَّـمْـلِ جُـمْـعُ

لا ريب أن الجناس هنا واضح قريب، لا يحتاج إلى غوص في بطون المعاجم للوقوف على معاني الألفاظ، فكلمة (منى) في أول البيت، وكلمة (جمع) في نهاية البيت من أسماء المتغزِّل بهن، وكلمة (منى) الثانية جمع أمنية بمعنى ما يتمناه الإنسان، وكلمة (جمع) الأولى في عجز البيت بمعنى الالتقاء بعد البين، والجناس الأول تام، والثاني ناقص، وهذا يؤكد قصد الشاعر إلى توظيف مثل هذا الجناس؛ مما يدل على أنه كان يبحث عنه كلما واتته الفرصة، ويوظفه كلما أسعفته القريحة، وساعده على هذا محصوله اللغوي، ولا شك أن وضوح هذا الجناس يبعده عن دائرة التكلف. ولا يقل الجناس الآتي وضوحًا عن الجناس السابق، قال "أبو الجوائز" في هذا النوع من الجناس[٧٦]:

تَـأَبَّـوا مِـن مُـوادعـةِ الـلَّـيـالي
وتـابُـوا مـن مُـصَـاتَـعَـةِ الـحَـوادثْ

فنلحظ الاتفاق هنا في هيئة الحروف والاختلاف في النطق بين (تَأَبَّوا) بمعنى تمنَّعوا ورفضوا، و(تابُوا) بمعنى (رجعوا وأنابوا)، ومن الجناس المركب المرفوء في ديوانه قوله[٧٧]:

أبـاحَ مـحـبُّـه غُـصـنًـا وريـقًـا
وريـقًـا مـثـل عـاتـقـةِ الـسُّـلافِ

ففي هذا البيت تشكيل بديعي، أضفى عليه جمالاً، وزاد معناه وضوحًا إعمال الذهن، والشاعر في توظيفه هذا المحسن البديعي يحاول أن ينوّع في توظيف المحسنات، فإذا كان في بيته السابق قد فصل بين كلمتي الجناس فهو في هذا البيت يأتي بالكلمتين متجاورتين، وهذا ممَّا أطلق عليه البلاغيون: (الجناس المزدوج)، فنلحظ اتفاق حروف الكلمتين "وريقا"، واختلافهما في المعنى، فالكلمة الأولى بمعنى الغصن المورق، والثانية بمعنى رُضاب الفم، وهذا جناس واضح لا يفتقر إلى إعمال الذهن، والرجوع إلى المعاجم. جانس الشاعر بين هاتين الكلمتين ليعطي للبيت عنصرًا جماليًّا في جمع هذه الحروف المتشابهة وتكرارها، فأكسبت الأسلوب تماثلاً صوتيًا انسيابيًّا، انعكس أثره على المعنى والإيقاع والأسلوب. ومن جيد الجناس قوله[٧٨]:

أَرْدَتِ الـصَّـبْـرَ غـادةٌ، وَجْـنَـتـاهـا
لـي وَرْدٌ، وثـغـرُهـا لـي وِرْدُ

كالقَضيبِ الرَّطيبِ حينَ تَصَدَّى
والـقـضـيـبِ الـرَّطـيـبِ حـيـنَ تَـصُـدُّ

تـتـجـنَّـى إذا جـنَـيْـتُ، وتَـعْـدَى
ثـمَّ تـنـسـى ذنـوبَـهـا وتَـعُـدُّ

ذلَّ قـلـبي، وقـلَّ صـحـبيَ، إنْ لم
يُـمْـسِ سـهـمي وَهْـوَ الأسـدُّ الأشَـدُّ

لـيـس يَـحْـظَـى بـصـحبتي ووفـائي
مـن رِفـاقـي إلاَّ الـمُـغِـدُّ الـمُـعِـدُّ

ونـجـيـبٌ، كـأنَّـه فـي ظـهـور الـنـ
ـجـب، مـن شـدَّةِ الـتـوقُّـد وَقْـدُ

فالجناس هنا ظاهر في هذه الأبيات، وهو من

الجناس المطبوع المصنوع، أي غير المتكلف، وقد نص على هذا "العماد الأصفهاني" حين ذكر هذه الأبيات، ففي البيت الأول جناس بين كلمة "ورد" وهو الزهر المعروف، وبين كلمة "ورد"، وهو بمعنى الورود إلى منابع المياه للارتواء، واستعمله الشّاعر هنا للورود إلى ثغر المحبوبة مجازًا، وفيه قيمة جمالية تبعث على أريحية النفس للورد، وللورود للارتواء، ولا يخفى الجناس الناقص المنتشر على صفحة هذه الأبيات بين الكلمات الآتية: (تَصَدَّى وتَصُدُّ)، وهو من الجناس الناقص المطرف؛ حيث زاد الشّاعر في الكلمة الأولى حرفًا عن حروف الكلمة الثانية، ومثله الجناس الواقع بين الكلمتين: (تَعَدَّى وتَعُدُّ)، وعكس هذا الجناسِ الجناسُ المردوف في قوله: و(وَقْدُ، والتوقُّد)؛ حيث زاد الشّاعر حرفًا في أول الكلمة الثانية، وهذا يسميه البلاغيون بالجناس المردوف، أما المطرف فتكون الزيادة فيه في نهاية إحدى الكلمتين[٧٩]، ومن الجناس في الأبيات قوله: (تتجنّى وجَنَت)، و(نجيبٌ، والنجب)، ومن الجناس الناقص قوله: (ذلٌ، وقلٌ)، ويلحظ أيضًا الجناس في نهاية البيتين الثالث والرابع في قوله: (الأسد، والأشد)، وهو من جناس التصحيف الذي تكون النقط فارقة بين الكلمتين[٨٠]، فالأولى مقصود بها الحيوان المعروف، والثانية مقصود بها وصفه بالشدة والشجاعة، فبين الكلمتين اختلاف في النقط، وفي المعنى، واتحاد في الرسم. ومنه أيضًا قول الشّاعر في نهاية البيت الرابع (المغذ، المعد)، وواضح تجاور كلمات الجناس في البيت، وهذا يسميه البلاغيون بالجناسِ المزْدَوج[٨١]، وقد وَلَعَ به الشّاعر ولعًا شديدًا، فأكثر من استعماله حتى شكّل في ديوانه ظاهرة، فمنه قوله[٨٢]:

لا هَجَعَتْ أجفانُ أجفانَنا
ولا رَقَا إنسانُ أنْسَانَنا
لكنْ وَشَى الواشُونَ ما بينَنا
فغَيَّرُوا ألوانَ ألْوانَنا

فقد جانس في البيت الأول بين كلمة (أجفان)، وكلمة (أجفانا)، والأولى بمعنى جفون العيون، والثانية بمعنى أكثرنا جفوة، كما جانس في البيت نفسه بين كلمتين متتاليتين، هما: (إنسان)، و(أنسانا)، والأولى بمعنى ناظر العين، والثانية بمعنى أكثرنا نسيانًا، وكلمة رقا الدمع: بمعنى جف، أما في البيت الثاني فقد جانس بين كلمة (ألوان) المقصود بها الألوان المعروفة، و(ألوانا) بمعنى أكثرنا إعراضًا وتمردًا[٨٣]، وغير خاف أن الشّاعر زاد حرف الألف في الكلمة الثانية من هذه الكلمات، ومن ثم يعد هذا الجناس من الجناس المزيل المزدوج.

فنلحظ أن الشّاعر قد أضاف للأسلوب عنصرًا فنيًا آخر، منح البيت جمالاً إيقاعيًا؛ حيث أتى قبل كلمة القافية بكلمة أخرى على وزنها وقافيتها مما يُسمى لدى النُّقاد بالقوافي الدّاخلية "، ومتى اقترن... بالتَّجنيس نوع آخر... فهو أحسن بعد أن يكون بعيدًا عن الاستكراه والتَّعقيد سليمًا من شنعة الصَّنعة السَّمجة، فكلّما كان الكلام أجمع لأنواع البديع فهو أعلى درجة "[٨٤].

وهكذا يُلحظ أن الشّاعر حرص على توظيف مفردات شعره توظيفًا فنيًا جيّدًا، فغدت كأنّها مثل قطع الفُسَيفِساء اللاّمعة، وكلُّ هذا انعكس أثره على الأسلوب بالوضوح والجمال، وحلاوة الإيقاع، والتناسب الصوتي، ومن الجناس التّام قوله[٨٥]:

أأنأى عن أبي حسن شقيقي
ولا ينسى دموعي كالشقيق ؟

أخ أصفيته لما صفا لي
هواهُ صافي الوُدُّ الأنيق

سقاني بعده الغسلينَ لما
شربتُ بقربه صفوَ الرحيق

فإذا نظرنا إلى هذه الأبيات وجدنا الشّاعر حريصًا على توظيف المحسنات البديعية هادفًا من وراء توظيفها إلى إضفاء الجماليات الأسلوبية الأخاذة بالألباب على شعره، ففي البيت الأول جناس بين كلمة (شقيقي) أي أخي، وبين كلمة (الشقيق)، وهو النبات الأحمر، وفي البيت الثاني جناس ناقص بين (أصفيته) بمعنى اخترته، وبين (صفا) من الصفاء، ولا يكتفي الشّاعر بهذا المحسن البديعي؛ بل وظف محسنًا بديعيًّا آخر، فجاءت المحسنات البديعيّة مثقلة بالسمات الفنية اللافتة للأنظار، فنلحظ أن في البيت الثالث محسنًا بديعيًّا له حضور في ديوان شعره، ألا وهو المقابلة فقد قابل الشّاعر معنى الشطر الأول بمعنى الشّطر الثاني، وهذا من شأنه جذب الانتباه، وتفعيل دور الذاكرة، وتنشيط العقل بالغوص وراء كل هذه السمات الفنية، والوقوف على هذه الأضداد التي تظهر بعضها، ومتى ما وقف عليها العقل، وأدرك كنهها، وسبر أغوارها اعترت النفس نشوة، وتملكت العقل زهوة، وارتاحت النفس وسكنت، ثم انتابها هاجس المواصلة لاكتشاف جماليات أخرى، من شأنها حمل الإنسان على البحث لقراءة أبعاد توظيف هذا الشّاعر لهذه المحسنات البديعيّة التي تضفي على الإبداع الشعري لمسات فنية أخاذة، وإضافات لغوية مفيدة، دلت على تبحر الشّاعر في استيعاب معاني مفردات المعجم العربي، ممّا حفّزه إلى استثمارها في تحقيق مثل هذه الصنعة اللّفظية. وقال[٨٦]:

يا شابنًا متصيِّدًا أخلفت
أمرد أم ردى ؟

تلحي محبك إن شدا
فيك النسيب وأنشدا

ما كان في
أوحد إن
العشاق
ترئم أو حدا

ولا يفتأ الشّاعر متطلعًا إلى توظيف الجناس بكل أنواعه، فقد سبقت أمثلة منه على الجناس الحادث بين كلمة وكلمة، وفي هذه الأبيات جناس بين كلمة وكلمتين، ففي البيت الأول جناس بين كلمة (أمرد)، وكلمتي (أم ردى)، وهو من الجناس المركب، وفي البيت الثاني بين كلمتين، هما: (إن)، و (شدا) بمعنى إن غنى، وكلمة (أنشدا) أي أنشد الشعر، وهو في البيت الثالث بين كلمة (أوحدا) أي منفردا، وبين كلمتين، هما: (أو)، و (حدا) من حداء الإبل، وهو حثها على السير بالغناء، وكل هذا من الجناس المركب، ومثل هذا الجناس قول الشّاعر[٨٧]:

لمّا تعرّض للهوى وعذابه
أوصى به الضّرّاء من أوصابه

واغتاله قتلُ الجوى بتواصلٍ
أضرى به الجبناء من أضرابه

يسطو فيُسكرُ لحظُهُ وإذا رمى
في الحين عن أصحابه أضحى به

واضح في هذه الأبيات لهفة الشّاعر إلى تحقيق المحسنات البديعيّة في شعره في أوضح صورها بتوظيفه الجناس بين: (أَوْصَى بِهِ، أَوْصَابِهِ)، و (أَصْحَابه، أَضْحَى بِهِ)، و(أَضْرَى بِهِ، أَضْرَابِهِ)، وكل هذا من الجناس المركب اللافت للنظر والعقل بتوالي الأحرف المتشابهة، ومثل هذا الجناس قوله[88]:

يَا كَاتِبًا شَهِدَ الكُتَّابُ أَنَّ لَهُ
فَضْلاً يَبُذُّهُمُ إِنْ شَاءَ إِنْشَاءَ
لَولاكَ مَا كَانَ عِلْمٌ رَافِعًا عَلَمًا
ولا كُفَاةُ الوَرَى في العجز أَكْفَاءَ

فالجناس هنا بين كلمتين، هما: (إن)، و (شاء) – إن الشرطية والفعل، و(إنشاء) أي تعبيرًا، وهو من الجناس المركب المزدوج، ولا يخفى ما في البيتين من جناس بين كلمتين، هما: (علم) بكسر العين، و(علم) بفتح العين بمعنى شخص عالم، وبين كلمتين، هما: (كفاة)، و(أكفاء)، وهذا من الجناس الناقص، ومن الجناس المركب المزدوج قوله[89]:

وقد احتكوا قربي وقالوا:
سل سبيل السلسبيل

فالجناس هنا بين الكلمتين: (سل سبيل)، وكلمة (السلسبيل)، وكل هذه الأمثلة وغيرها تؤكد – دون شك – رغبة الشّاعر الملحة في توظيف الجناس، وإيثاره إياه على جميع المحسنات البديعيّة في بناء بنيته البديعيّة، ويؤكد أيضًا حمل الشّاعر نفسه على التفنن في التلاعب بالألفاظ لإثبات مهارته في الصياغة، ومقدرته على تطويع الكلمات للإيقاع الشعري. ومن الجناس أيضًا[90]:

أصبحتُ في قبضتَيْ رداحٍ
كالمِسْكِ في المَسْكِ والنُّفَاحِ

لا شك أن السبب الرئيس إلى تطلعه إلى تكثيف المحسنات البديعيّة في كل شعره يتمثل في عمق اطلاعه على المعاني الدقيقة لمفردات اللغة، فالجناس هنا بين كلمتي (المسك) بكسر الميم، والمقصود بها المسك المعروف، وبين كلمة (المسك) بفتح الميم أي بشرة الإنسان، ومن هنا تأتي قيمة هذا الجناس، وفنيته السامية، حيث أفصح عن أسر هذه الفتاة الجملية للشاعر حتى غدا عالقًا في بشرة يدها كالمسك الذي تُضمِّخها به. ويلجأ " أبو الجوائز " في مواضع غير قليلة من شعره إلى توظيف أكثر من محسن بديعي في البيت الواحد، كما في قوله[91]:

إنَّ وَجْدِي بِمَيَّةٍ قَدْ سَرَى بي
مِنْ أَبَاطِيلِ وَعْدِهَا في سَرَابِ

فإضافة إلى الجناس المركب بين كلمتي (سرى بي)، وكلمة (سراب) نلحظ فيهما رد العجز على الصدر؛ حيث كررت حروف الكلمتين في صدر البيت وفي عجزه، وهو محسن بديعي لفظي، أتى على ذكره البلاغيون، وهو يدل على اعتناء الشّاعر بالمحسنات البديعيّة، واستثماره لها في تحقيق التشكيل الجمالي لأشعاره، ويشبه هذا الجناس قول الشّاعر[92]:

فَمَا زَالَ يَشْرِي شَرَابي بِمَا
مَلَكْتُ إِلى أَنْ سَرَى بي شَرَابِي

وبالإضافة إلى هذا التنوع في التجنيس نجد الشّاعر يستغل طاقته اللّغوية، ويأتي على أنواع أخرى من الجناس، وكأنه يأبى إلا أن يطرق كل ما يتعلق بالمحسنات البديعيّة، محاولاً في هذا المضمار أن

يسبق شعراء عصره، وممّا طرق من أنواع الجناس جناس عُرف في مصادر التُّراث العربيّ بجناس القوافي، وقد بدأ يظهر في ديوان الشعر العربي في القرن الرّابع الهجريّ، واتسع مجاله في القرن الخامس الهجريّ[٩٣]، ولكنه على الرغم من هذا ظل محدودًا في عدد أبيات القصائد ذات القوافي المجنّسة، ولكنّه على كل حال يعتبر تمهيدًا لتلك القصائد التي بناها الشعراء في العصور التّالية على قافية واحدة، تتكرر بمعنى مختلف في جميع أبيات القصيدة، ومنها: القصائد التي قيلت في (الخال)، والتي قيلت في (الهلال)، وقد هدف الشّاعر من وراء هذه القصائد حصر معاني الخال والهلال في كلمات القافية، فكلُّ كلمة لها معنى من هذه المعاني، وديوان " أبي الجوائز " لا يخلو من هذا النّوع من القوافي، ونماذجه متعدّدة، منها قوله[٩٤]:

مَا زِلْتُ أَرْقُبُكُمْ وَقَلْـ
ـبِي مِنْ تَلَوُّنِكُمْ يَجِبْ
حَتَّى إذَا عَايَنْتُ قَرْ
نَ الشَّمْسِ مُنْحَدِرًا يَجِبْ
أَقْعَدْتُ أَطْمَاعِي وَقُمْـ
ـتُ مِنَ الإيَاسِ بِمَا يَجِبْ

فمعنى كلمة (يجب) في البيت الأول: يضطرب، ومعناها في البيت الثاني: يغيب، ومعناها في البيت الثالث: يلزم[٩٥]، ومن هذا النوع من الجناس قوله في غلام اسمه (راح)[٩٦]:

بِنَفْسِي أَفْتَدِي مِمَّا
يُحَاذِرُ مَالِكِي رَاحَا
غَزَالاً زَفَّ لِي عَذْرا
ءَ صَيَّرَ خِدْرَهَا رَاحَا
شَمُولاً مَا غَضِضْتُ إلا
رَأَيْنَا الهَمَّ قَدْ رَاحَا
وَمَا سَكَنَتْ حَشَا سَالٍ
وإلا اشْتَاقَ أَوْ رَاحَا
لَهَا رِيحٌ إِذَا بَرَزَتْ
كَعَرْفِ المِسْكِ إِذْ رَاحَا
إِذَا مَا جَنَّ لَيْلٌ مِنْ
هُمُومٍ فَاقْتَبِسْ رَاحَا

فنلحظ أن حروف كلمة القافية ثابتة في جميع الأبيات، مع اختلاف معاني هذه الكلمات من بيت لآخر، وهذا أثر من آثار تلاعب الشّاعر بالألفاظ، وإعنات نفسه في بناء قوافيه وفق بناء بديعيّ، ينهض على التّكرار والجناس الرّأسي، ولزومه في شعره ما لا يلزم لإمعانه في البحث عن الزّركشة اللّفظية، والتحسين الأسلوبي الخلاّب للأنظار، اللاّفت للعقول غير أنه صرف الشّاعر عن التجربة الشّعرية الحقيقية، فغدت مثل هذه النّماذج نظمًا صرفًا لا أثر للعواطف ولا للوجدان الحقيقي فيها؛ فالعاطفة – كما يقول المازني – " تحتاج إلى لغة حارة تعبر عنها، فقد استخدمت المحسنات، والعاطفة؛ إذا هي الأصل في هذه المحسنات، ولكن هذه المحسنات صارت مرذولة بالصنعة والتّكلف"[٩٧].

وقد مضت نماذج من الجناس المزدوج المجاور لبعضه، والمنفصل عن بعضه، وهو من الجناس الأفقي، أما الجناس في هذه الأبيات وسابقتها فهو من الجناس الرّأسيّ، وهو يدلُّ على أن الشّاعر

يأتي بالجناس من شدة ولعه به مرة بالطول، ومرة بالعرض، ليُظهر براعته وطاقته، وشدّة تمكنه من مؤهلات الفنّ الشّعريّ، ومن جناس القوافي قوله[98]:

وظبي أصفر، تُدمي

لحاظُ محبّه بَدَنَه

تخالُ التّمَ في خدَّيـ

ـه ياقوتًا على بَدَنَه

فهذا من الجناس التّام، فكلمة (بدنه) في البيت الأول بمعنى جسده، وهي في البيت الثاني بمعنى الثوب[99]، ومنه قوله[100]:

واحَزَني من قولها:

خَانَ عُهودي ولها

وحقُّ مَن صيَّرني

وَقفًا عليها وَلها

مَا خطرتْ بخاطري

إلاّ كستني وَلَها

وهذا أيضًا من جناس القوافي، فكلمة القافية موحّدة مع اختلاف المعاني بين الكلمات، وفي الأبيات التزام بما لا يلزم، كما قال "ابن خلكان"[101]، وكلّ هذا التّلاعب جاء على حساب العاطفة، وبعض العناصر الأساسيّة في التجربة الشعرية، كالخيال، والفكر الهادف، فهذا "ابن خلدون- كما يقول "د. إحسان عباس: "يؤمن إيمانًا عميقًا بقيمة الفكرة، ولهذا فهو لا يرضى أن يبددها في ضباب كثيف من المحسنات اللّفظية"[102]. وقد أتى "أبو الجوائز" بهذا النّوع من الجناس ناقصًا كما في قوله[103]:

من شادنٍ يصطبيني

بكل معنى دقيق

بقدّ غصن وريق

وطيب لفظ رقيق

فالجناس هنا بين (دقيق، ورقيق)، وأتى بجناس القوافي مركبًا كما في قوله[104]:

تَمْزِجُ بالرِّيقِ مُصتَا

فَاتَك لي وَإنَّمَا

يَطيبُ للخِلِّ الوِصَا

لُ إنْ صَفَا وَإن نَمَا

فالجناس هنا بين (إنما) أداة حصر، و(إن نما) المكونة من أداة الشرط، والفعل (نما)، وقوله[105]:

يا شادنًا فاتَ في نَعـ

ـتِ حُسْنِه أوْصَافي

جُد للمُحِبِّ بِوَعْدِ

مُكَدِّرٍ أوْ صَافِ

وفي الدّيوان أمثلة أخرى لهذا النوع من الجناس، يبدو من خلالها حرصه على الإكثار من استخدام هذا النوع من الجناس، ومحاولته تحسين شعره بهذه الوسائل اللّفظية، لإضفاء عنصري التأمل والتشويق على المتلقي، ولعمله على تفعيل دور الذاكرة، والسعي وراء الكشف عن مثل هذه الفنّيّات، وإخراجها من أصدافها دون حمله على المشاركة الوجدانية، والسُّمُو بأحاسيسه ومشاعره، وهذا هو حال الشعر لدى كلِّ من شغف بالمحسنات البديعية، وتكلفها، وجعلها هدفه الرّئيس في إبداعه.

وتكمن القيمة الجماليّة للجناس في أنه يؤدي إلى " إثارة الدهشة والمفاجأة التي يلجأ إليها المُجَنِّسُ حين يخدع الأذهان، ويبهر فكر المتلقي بأن يريه أنه سيعرض عليه معنى مكررًا، ولفظًا معادًا لم يتوقع منه سوى السآمة والتطويل ثم يراوغه، ويضعه أمام معنى طريف مستحدث يغاير ما سبقه فتأنس نفسه وتكتسب أريحية ونشاطًا عقليًا، فكل جديد يستقطب النفس، ويحدث عندها نوعًا من البَهْر العقلي الذي تنفعل به"(١٠٦).

وللجناس وظيفة تعبيرية جمالية عظيمة، وأهمية أسلوبية كبيرة "بما يضيفه إلى النسق اللغوي من انسجام وتناسب وتآلف في البناء الصوتي، يثري المعنى، ويغني الصياغة اللغوية، فليس الجناس تلاعبًا بالألفاظ أو مهارة في صناعة الجمل، أو محسنًا خارجيًا إضافيًا، وإنما هو أسلوب فني في التعبير يضيف إلى الفكرة، ويزيد في جمال العبارة(١٠٧).

التكرار: " هو أن يكرر المتكلّم اللّفظة الواحدة لتأكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل أو الوعيد"(١٠٨)، ومنه في الدّيوان قول " أبي الجوائز"(١٠٩):

لعل الذي ما شاء كان بأمره
يشاء جميل الصنع لي فيكون

لعل الليالي أن تلين فتقتضي
عدات تمادى وقتها وديون

لعل المقادير الصعاب تردها
يد الله عما أزمعت فتلين

لعل القذى أن ينجلي عن نواظر
لها في ارتقاب المأثرات شجون

لعل مناجاتي تلاقي إجابة
من الله للداعي اللهيف ضمين

فقد بنى الشّاعر أبيات هذه المقطعة على أساس من البدايات المتشابهة التي تعطي توافقًا رأسيًّا في تشكيل البنية الإيقاعية في بدايات الأبيات، بعكس النهايات المتشابهة التي سبق الحديث عنها في جناس القوافي، ولكن الأمر هنا مختلف، حيث إن البدايات هنا لا تحمل جناسًا، فالكلمة مكررة بالمعنى نفسه في جميع الأبيات، فالبدايات في كل الأبيات متشابهة؛ حيث استعمل فيها الحرف (لعل) المفيد للترجي، وهذا التكرار أحد المحسنات البديعيّة كما قال علماء البلاغية، لم يأت به الشّاعر من فراغ، ولم يلجأ إليه لإتمام البنية الإيقاعية، بل أتى به لإسباغ التمام على هذه البنية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ليضفي على الأبيات آية جمالية، تكمن في التحسين والزركشة الأسلوبية، مما يلفت النظر إليها، ويجذب الذهن إلى تدبُّر معانيها الممثّلة ضعف الشّاعر وحيرته، وانتظاره الفرج، وانقشاع الكرب سريعًا.

الترصيع: "وهو من التناسب، وهو أن يعتمد تصيير مقاطع الأجزاء في البيت المنظوم أو الفصل من الكلام المنثور مسجوعة، وكأن ذلك شُبِّه بترصيع الجوهر في الحلي.... لا يحسن إذا تكرر وتوالى؛ لأنه يدل على التكلف وشدة التصنع، وإنما يحسن إذا وقع قليلاً غير نافر. ومن أمثلة ذلك في النثر قول أبي على البصير في بعض كلامه: حتى عاد تعريضك تصريحًا، وتمريضك تصحيحًا"(١١٠)، والتصريع أحد الألوان البديعيّة اللّفظية التي اعتمد عليها "أبو الجوائز الواسطي" في تشييد صرح بنيته البديعيّة، وصياغة تجاربه الشعرية، ومنه قوله(١١١):

تجليات التيار البديعي في القصيدة العربية في القرن الخامس الهجري شعر أبي الجوائز الواسطي أنموذجا

كالشمس لما بزغت، والرشا

لما رنا، والبدر لما بدا

وقوله[112]:

وافرُ العلم، ظاهرُ السلم، وافي الـ

ـحلم، عذب الخلال، حُرُّ السجايا

قوله[113]:

يرامقن عن رَند، ويخطرن عن ميد

ويسفرن عن وَرد، ويبسمن عن شُهد

ولهذا الترصيع قيمة جمالية لا تخفى، ففي هذه الأبيات تقسيم للجمل والكلمات، وعرضها في تشكيل جذاب، أضفى على الأسلوب سلاسة كما في البيت الثاني: " وافر العلم، ظاهر السلم، وافي العلم "، ففي هذه الجمل فنيات أخرى ظاهرة بالإضافة إلى الترصيع، منها **السجع**، واتحاد الصيغ، والجناس، وكما في قوله في البيت الثالث: " يرامقن عن رند "، فهذا القول يوازيه صيغًا وإيقاعًا قوله: " ويخطرن عن ميد "، ثم عاد الشاعر ليوظف ترصيعًا آخر في عجز البيت في قوله: " ويسفرن عن ورد "، وهذا القول يوازيه: "ويبسمن عن شهد "، والعجيب أن الجمل الأربع في البيت متساوية إيقاعًا، فضلا عن تشابه صيغها.

وهكذا نلحظ حرص الشاعر على توظيف كلماته توظيفًا فنيًا جيدًا بتوزيعها على جمل متساوية متوازية، مشغولاً عن الروح الأساسية للشعر حتى غدت هذه الجمل مرصعة مثل الأحجار الكريمة الخلابة، وكل هذا انعكس أثره على الأسلوب بالوضوح والجمال، وحلاوة التناغم والاتساق دون إظهار لأثر التعقيد الأسلوبي بسبب قصر الفقرات.

وبدا الشاعر في هذه الأبيات وغيرها حريصًا على تحقيق كل ما يضفي على أسلوب شعره الجاذبية اللافتة للأنظار، المؤثرة في العقول دون الأفئدة، يظهر هذا من توظيفه محسن بديعي آخر إضافة إلى الترصيع والتجنيس في بيته الثاني، فغدت بنية البيت البديعيّة في أتم صورها، هذا المحسّن هو السّجع الظّاهر من تماثل نهايات الجمل "، ومتى اقترن بالتّرصيع والتّجنيس نوع آخر.... فهو أحسن بعد أن يكون بعيدًا عن الاستكراه والتعقيد سليمًا من شنعة الصنعة السمجة، فكلما كان الكلام أجمع لأنواع البديع فهو أعلى درجة[114]". وقد ساعد السّجع في الدّيوان على تحقيق جمال التّشكيل الصّوتي والإيقاعي، وحسن التّقسيم بتحقق التّماثل بين الكلمات، والتّوازي بين فواصل الجمل.

ردّ العجز على الصدر: ومن وسائل تحقيق المحسنات البديعيّة اللّفظية التي اعتمد عليها " أبو الجوائز ": رد العجز على الصدر، وهو يأتي على " ضروب، منها ما يتفق معنى العجز والصدر، ومنها ما يختلف معناهما والثاني أبدع وأحسن منها ما يتفق لفظه وبنيته، ومنها ما يختلف ذلك فيه، ومنها ما يرد العجز على الصدر بعينه، ومنها ما يرد على المذكور في أثناء النظم والنثر "، ومن النوع الأول في شعره قوله في لابس أسود[115]:

فسوّد من ملابسه اعتمادًا

بذلك في البرية أن يسودا

فالتصدير هنا ظاهر من الكلمة الأولى في البيت، وهي تعني اللون الأسود من الملابس، والكلمة الأخيرة في البيت، وهي بمعنى السيادة، ومن ثم تحقق في البيت إلى جانب هذا المحسن البديعي محسن آخر، هو الجناس، ومن النوع الثاني قوله[116]:

وأبرح ما بي منك جهلك بالذي

لقيتُ فإنْ لم تَجْهَلي فَهْوَ أَبْرَحُ

ولا يختلف هذا البيت عن سابقة في اشتماله أيضًا على التصدير والجناس بين الكلمتين: (أبرح) في بداية البيت وفي نهايته، وهي في بدايته بمعنى، نال مني وأصابني بداهية، وهي في نهايته بمعنى توهج الشوق[117]، وتتمثل القيمة الجمالية هنا في نيل إفصاح الشاعر عن نيل الشوق منه بوساطة كلمتين مفصولتين بغير قليل من الكلمات، ومنه وقوله[118]:

وبكَـــفُ الأَمـــيـرِ رِيٌّ إذا زا
دَ عجيـجُ الـكُـمَـاةِ تَـحْـتَ الـعَـجَـاجْ

ففي عجز البيت تصدير وجناس، بين العجيج بمعنى أصوات الأبطال في الحروب، والعجاج بمعنى الغبار، ومنه قوله[119]:

يـا حميمًا مُذ صَدَّ لـم أشْـرَبِ البَا
رِدَ إلاَّ وَجَـدْتُـه كـالـحَـمِـيـمِ
وَسَـلِـيـمًـا مِـنَ الـجَـوَى أنْ لَـيلي
مـذ نَـوَيـتَ الـنَّـوَى كَـلَيلِ السَّلِيم
وَمُـقِـيمًـا عَـلَـى الـتَّـرَحُّـلِ مَـا الـقَـلْـ
ـــبُ إذا كـنـتُ رَاحِـــلاً بـمـقِـيـمِ

وإذا نظرنا إلى المثال الأخير من هذه الأمثلة وجدنا الشاعر يزاوج بين أكثر من محسن بديعي، ففي البيت الأول من الأبيات الثلاثة جناس في كلمة (حميم) في صدر البيت وفي عجزه، فالأولى بمعنى الصديق، والثانية بمعنى النار، هذا بالإضافة إلى التصدير أو رد العجز على الصدر، وهو محسن بديعي آخر، ويتكرر الأمر نفسه في البيت الثاني بين كلمتي (سليم)، فالأولى بمعنى الخالي من المرض والضنى، والثانية بمعنى سهر الليل من معاناة الهموم، وفي هذا جناس إضافة إلى التصدير في البيت ذاته، ويضاف إلى كل هذا تطلع الشاعر إلى سيرورة شعره بتوظيفه المثل الشهير، القائل: "ليل السليم" في نهاية عجز هذا البيت، فـ"ليل السليم: يضرب به المثل في الطول والسهر فيه، لأن السليم لا ينام لما به، ولا يترك والنومَ إن غشيه النُّعاس، لئلا يسري السُّم في بدنه"[120]، وهل اكتفى الشاعر بكل هذا؟ في حقيقة الأمر كل هذا لم يرو له غلة، ومن ثم راح يبالغ في الصنعة البديعيّة، ويحشد طاقته الفنية لإكمال تشكيل المحسنات البديعية في شعره، إذ نهض بتوظيف جناس ناقص آخر في حشو البيت بين (الجوى)، و(الهوى)، ثم أضاف إلى كل هذا أحد فنون علم البيان وهو التشبيه؛ حيث شبه ليله بليل السليم.

فهذا بيت واحد من شعر "أبي الجوائز" جمع فيه أنواع بديعية متعددة، حققت لشعره الصورة الجمالية المثالية، ففيه جناسان، وتصدير، واقتباس المثل، والتشبيه، والعجيب أن تحقيق كل هذه العناصر لم يفض بالبيت إلى الغموض، أو الركاكة، أو التعقيد الأسلوبي، أو الاضطراب الإيقاعي، وهذا في حد ذاته يفصح بوضوح عن أبعاد تمكن الشاعر من الصياغة، والإغراق في الصنعة البديعية التي جاءت على حساب عناصر شعرية أخرى، تفوق أهميتها ما يحققه هذا التلاعب اللّفظي من جماليات لفظية.

ويواصل الشاعر تفننه في تحسين بنيته البديعيّة في البيت الثالث فيحقق فيه جناسًا، وتصديرًا، في كلمة (مقيم)، فالأولى تعني – حسب السياق – الملازم للرحيل، والثانية تعني – حسب السياق – المفارق للحياة.

ومن هنا يتضح أن الشاعر كان يولي المحسنات البديعيّة كل همّه، ويأخذ نفسه بتوظيفها، ويلح على هذا التوظيف، وكأنه يتطلع أن يجعل من نفسه

رساماً، وفناناً تشكيلياً، ولكن في رصف الألفاظ، وبناء الكلمات بصورة آخاذة، تأسر الأسماع، وتخلب الأبصار دون التركيز على الروح الأساسية للفن الشعري.

وتكمن القيمة الجماليّة في هذا التّصدير، وذاك الجناس، اللذين يحرص الشّاعر على الإتيان بهما متلازمين في مشاكلة الحروف لبعضها، وتجانس الكلمات، والجمال اللّفظي الذي منح التعبير الشعريّ تشكيلاً إيقاعيّاً داخليّاً وخارجيّاً، وتماثلاً في النطق، وتشابهاً في الوحدات الصوتية، وليس ذلك فحسب، فهناك قيمة جمالية أخرى تحسب للشاعر، تتمثل في جمعه كل هذه القيم في لفظ بعيد عن الحوشيّة والغرابة والتنافر، وذي معنى واضح قريب مألوف، وهذه قيمة تنسحب على معظم نتاج " أبي الجوائز " الشعريّ.

الاقتباس: ومنه قوله[121]:

رِدِي مَاءَ عينـي إنْ أضـلـكِ موردٌ
ولا تَعْدمي ظِلاً من الطَّلْحِ مَمدُوداً

اقتبس الشاعر في هذا البيت من قول الله – عز وجل – " وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ، وَظِلٍّ مَمْدُودٍ "[122]، وأحياناً نلحظ اقتباسه أسماء سور القرآن الكريم في أبياته، ومن ذلك قوله[123]:

أَعُـوذُ نـونَ شـاربه بِـنُـونِ
وَأَرْقِي قَـافَ شَاهِده بِـقَـافِ

فقد قصد بكلمة (بنون) سورة (ن) – القلم –، و(بقاف) سورة (ق)، وأرى أن الشّاعر أقدم على مثل الاقتباسات لتحسين أسلوبه، وإضافة شيات جمالية على ألفاظه من ناحية، والإدلال بسعة استظهاره للقرآن الكريم من ناحية أخرى، وإن لم أبرئ ساحته من ميله إلى الاستظراف.

تجليات المحسنات البديعية المعنوية في شعر" أبي الجوائز الواسطي":

الطباق: وهو أحد الألوان البديعيّة التي استعان بها في تحسين شعره، وقد استعمل بعض أنواعه، فمن طباق السلب قوله[124]:

والله ما أظهرتُ غدراً، كما
قلتَ، ولا أضمرتُ سُلْوانا

فالتّضاد هنا بين فعلين متوافقين في الصيغة والتّشكيل الإيقاعي من حيث عدد الحركات والسّكنات، وكل هذا يعطي للمحسنات البديعيّة إيقاعاً وإنسياباً، ويضفي على الشعر حلاوة وعذوبة، ومن طباق الإيجاب الواقع بين اسمين قوله[125]:

بابليٌّ خدّاهُ من جوهر القُرْ
بِ وبُرْداه من أديم البِعادِ

ومن طباق الإيجاب الواقع بين فعل واسم قوله[126]:

بَدْرٌ هَواهُ مُضِلٌّ رائِي
يَدْنُو ولكنْ وِصالُه نَاءِ

ومن أبياته التي جمعت أكثر من طباق ذلك البيت الذي اجتمع فيه الطباق بين فعلين واسمين[127]:

وإذا دَنَا أكْرَمْتَ مَشهدَ شخصِه
وإذا نَأى أحْسَنْتَ حِفظَ مَغيبِه

فنلحظ التنويع في توظيف الطباق – في الكلمات التي تحتها خطٌّ – ممّا يذهب الرّتابة عن الأسلوب الشّعري، ويضفي عليه الحيوية والمرونة، ولكن شواهد الطباق لا ترقى بأي حال من الأحوال في الدّيوان إلى شواهد الجناس من حيث الكثرة والتّفنن، وقد آثر الشّاعر ألاّ يخلو شعره من هذا

المحسن البديعي تطلعًا منه إلى إيضاح المعنى بجمع الأضداد إلى بعضها ممّا أدّى إلى ارتقاء الأسلوب الشّعريّ، فزاده نصاعةً وإشراقًا، وجلّى معانيه، ومنحها إيضاحًا، بفضل ما يقوم به الطّباق من دور هامٍّ في جمع الأضدادِ إلى جوار بعضها، ومن ثمّ تقريبها إلى الذّهن عن طريق جذب الضّدّ الانتباه إلى ضِدّه.

المقابلة، ومنها قول " أبي الجوائز " في لابس أسود[128]:

بـأطـــــرافٍ كـبـدرِ الـتّـمّ بـيـضًـا

وأثـــــوابٍ كـجُـنْـــحِ الـلـيـلِ سُـودَا

فأصابع اليد البيضاء تقابلها الثياب السّوداء التي تشبه اللّيل في شدة ظلمته، وهذا التّضاد في المعنى مع توظيف التّشبيه في عجز البيت ساعدا الشّاعر على الكشف عن معانيه، وتقرير مراده، وهو إظهار محاسن اليد المقصودة في البيت بأنها بيضاء، تخلب الأنظار، وتأسر الألباب. ومن المقابلة قوله في فتاة سوداء البشرة[129]:

مــن صـفـحـتـي خـدّهــا مَـسَـائـي

ومــن ثـغـرهــا صَـبَـاحِــي

المتغزل بها هنا سوداء اللون ؛، ولم يتطلع الشّاعر إلى إبراز هذه الصفة، بل مراده البحث عمّا يجذب ويروق فيها فيما يُنَفّر منه، فبحث عن مناط الحسن الجذاب فيها، فوجده اللّون الأبيض فيما يظهر من فمها وهو أسنانها، مع عذوبة رضابها، فركّز عليه في تناوله، فجاء معنى عجز البيت مضادًّا لمعنى صدره، في صورة عكست مناط هذا الحسن، وأظهرته في صورة زاهية، مع الدلالة على كآبته هو، وطول ضناه من جراء أثر هذا الحسن في نفسه، بصرف النظر عن لون البشرة، ولعل الشّاعر أراد أن يقول: إن خلق الله سبحانه وتعالى لا يخلو من الجمال، وأن أية امرأة منطوية على مكمن جمالي، ولكنه يختلف من امرأة إلى أخرى، لذا على الإنسان أن يبحث ويجدّ في الكشف عن أمارات الجمال، وآيات الحسن، وسيجده ماثلاً أمامه. ومنها قوله[130]:

الــوَجْـدُ دَاءٌ والـسُّـلُـوُّ دَوَاؤه

وأَضَـــرُّ أعـــدَاءِ الـفَـتَـى أَلْـــفَـــاؤهُ

بدأ الشّاعر هذا البيت بتشخيص الداء، في جملة مفادها: لا يخلو الهوى من الجوى، ثم تدارك فقابل بين هذا المعنى فوصف الداء، وهو نسيان هذا الهوى لإمكانية التخلص من تباريح آلامه.

فيلحظ في الأبيات السابقة أن الشّاعر انتقل من دور توظيف تضاد الكلمات المفردة إلى توظيف تضاد الجمل والمعاني، ولا يقل دور المقابلة في الكشف عن المعاني وتوضيح الأفكار عن دور الطباق في تفعيل الذهن وتنشيطه لاستحضار معاني الأضداد، وإعمال الفكر، فيها لما يثار في النفس من دهشة بتجمع الأضداد بجوار بعضها.

صحة التقسيم: " وهي أن يبتدئ الشّاعر فيضع أقسامًا فيستوفيها، ولا يغادر قسمًا منها. مثال ذلك قول نصيب، يريد أن يأتي بأقسام جواب المجيب عن الاستخبار:

فـقـالَ فـريـقُ الـقـوْمِ: لا، وفـريـقُـهُـمْ:

نـعـمْ، وفـريـقٌ قـالَ: ويـحـكَ لا نـدري

فليس في أقسام الإجابة عن مطلوب، إذا سئل عنه، غير هذه الأقسام "[131] ومن صحة التقسيم قول " أبي الجوائز الواسطي "[132]:

إنّ الـمـلـوكَ اثـنـانِ: مَـعْـرُوضُ الـنَّـدَى

يـلْـقَـى وَمَـقـبـوضُ الـسَّـمَـاحِ يَـحْـجَـبُ

أو مَا رَأيتَ إلى الغُصُونِ إذا عَسَتْ
بَعُدَتْ وَيخطفُهَا الثّمَارُ فتَقرُبُ

ففي هذين البيتين عرض الشّاعر لبعض أصناف الملوك، ولما ركز حديثه حول الجود، قال: إن الملوك في هذا النطاق صنفان، صنف بخيل، وآخر جواد، فنلحظ هنا صحة التقسيم؛ حيث صرح الشّاعر بأن الملوك في هذا النّطاق صنفان، وهما كذلك بالفعل، ثم ذكر الصّنفين حسب الصّفتين دون تعارض أو تناقض أو تكرار، وبذلك اتّضح المعنى، وظهرت فكرة الشّاعر، وتقرر مراده عند المتلقي، ومن صحة التّقسيم قوله[١٣٣]:

فشيئانِ مَعْدُومَان في الأرضِ: دِرْهَمٌ
حَلالٌ وخِلٌ في الحقيقة نَاصِحُ

وفي هذا المثال تصريح بأن المعدوم في عصره شيئان: ثم أتى على ذكرهما، ولم يترك أحدهما، وهما المال الحلال، والصّديق الوفي، أفصح الشّاعر عن هذا بأسلوب مستقيم، ومعنى واضح بفعل هذا التّقسيم، كشف هذا المعنى عن عمق يأسه، وفداحة مَا ألمّ به من ضيق وخطب، حدا به إلى التّعبير بمثل هذا المعنى الواضح، ومن ذلك قوله في شروط النّديم[١٣٤]:

إن النديمَ لَه عليكَ شَرائطُ
عشرٌ يَراكَ بهنَّ مثلَ حبيبَهِ:
إحسانُ عشرتِه ونشرُ جميلِه
ما بينَ أسرتِه وطيٌّ عيوبِه
والكفُّ عن فخرٍ تشبُّ بمثلِه
نارُ الضّغائنِ واغتفارُ ذُنُوبِه
ومتى تحدثُه اختصرتَ حراسةً
لسماعكم عن قادحٍ في طيبِه
وهو المحكَم في زَمانِ جلوسِه
محكم وفيمَا شَاءَ من مَشروبِه
وإذا دَنا أكرمتَ مَشهدَ شخصِه
وإذا نأى أحسنتَ حفظَ مَغيبِه
وإذا صحَا لم يَلقَ مِمَّا كان في
هفواتِ نشوتِه سِوَى مَحبوبِه
فهنَاك تظفرُ بالمنَى وتنالُ من
طُرَفِ الخلاعَة كلما تلهُو بِه

كثرت في هذه الأبيات الأقسام التي ألمح الشّاعر إلى أنه سيعددها، وما كان عليه - حتى يسمو شعره، وتظهر أمارات التّشكيل الجماليّ عبر أبياته ومقطّعاته - إلاّ أن يستوفيَها في أسلوب محكم، ولغة عذبة دون تناقض، وما كان من المتلقي إلاّ أن ينتظر تحقيق ما اشترطه الشّاعر على نفسه من تعداد لهذه الصّفات الكثيرة في وضوح معنى، وبيان فكرة، وقد كان.

الاعتراض: ومنه قوله[١٣٥]:

أشكُو إلى اللهِ وحَسْبِي بِهِ
- إذا البرا غيثُ - البراغيثا
جَادَ لنَا لما استَغثْنَا بِه
نيسانُ لا جيدَ ولا غيثَا

فبالإضافة إلى هذا الاعتراض في البيت الأول نجد الجناس المركّب في عجزه، ومن الاعتراض وقوله[١٣٦]:

فَلِمَ العُيونُ - كَمَا عَلِمْتَ - مُجِيبَةٌ
لَشَبيهِهَا والنّحْرُ غَيرُ مُجيبِ؟

وهكذا نلحظ استخدام الشّاعر للجمل

الاعتراضية لما لها من قيمة فنيّة تنعكس على المعنى الشّعريّ بالوضوح، والاستقصاء مع محاولة تحديد المهمّ ممّا يلزم التّركيز عليه، وتنحية ما هو أقلّ منه أهميّة، ولكن ينبغي للمتلقّي الوقوف عليه.

وقصارى القول في أمر المحسنات البديعيّة في شعره أنها منتشرة في كثيرٍ من أبيات ديوانه، وقد وظّفها توظيفًا فنيًّا حفظ لها حيويتها في شعره، فأضفت على القصائد والمقطّعات روعة الأسلوب والإيقاع، وإن افتقد هذا الشعر التجربة الصادقة، والعاطفة الجياشة، بيد أنه نظم بعيد عن الغموض والاستكراه والتعقيد في بعض مواضعه.

وفي نهاية هذه السطور يمكن القول أن هذا البحث أسفر عن بعض النتائج، منها:

١- أنه سلّط الضوء على شاعر لم تتناول الأوساط الأكاديمية والنّقدية شعره بما يتواءم مع ما انطوى عليه من أمارات التّشكيل الفني.

٢- يعد هذا البحث - حسب علم الباحث - أول بحث يتصدّى لشعر هذا الشّاعر ليكشف عن أبرز ظاهرة تلألأت على صفحات قصائده.

٣- أماط البحث اللثام عن حياة الشّاعر، وعن نتاجه التّأليفي، ومصادر شعره التي حُقق منها ديوانه، وهو في طريقه للنّشر.

٤- أزجى البحث طائفة من شعر الشّاعر من بعض المصادر المخطوطة والمطبوعة، وكشف عن أبرز ما فيها من تشكيل بديعي.

٥- أوضح البحث - من خلال إزجاء النماذج الشعرية - أن المحسنات البديعيّة متأصلة في ديوان " أبي الجوائز الواسطي "، وهي الأمر اللافت للنظر في هذا الدّيوان، الذي يعد - بكثرة اشتماله على شواهدها - من أبرز دواوين القرن الخامس الهجريّ تمثيلا للتيار البديعي في القرن الخامس الهجريّ.

٦- كشف البحث عن شغف الشاعر بالمحسنات اللّفظية أكثر من شغفه بالمعنوية، ولم يهتم بمحسن بديعي منها كاهتمامه بالجناس، حيث نظم على أنواع عديدة منه، ذكرها في كتابه، وأكثر هذه الأنواع نماذجَ في ديوانه الجناس الناقص، وقد أورد البحث نماذج منه، ومن أشهر المحسنات البديعيّة الأخرى في الدّيوان، مما كشف عن حقيقة تتمثل في شغف الشاعر بالمحسنات البديعية، وتحققها في ديوانه بصورة جلية، حتى غدا هذا الديوان من الدواوين المهمة التي توضح أبعاد ظاهرة انتشار المحسنات البديعية في لدى إبداع شعراء القرن الخامس الهجريّ. وإذا كان الشّاعر قد أكثر من تعاطي ألوان متعددة من المحسنات البديعيّة فإن تمكنه من أدوات الشعر وعناصره الفنية باعد بين شعره وبين الغموض في غير قليل من قصائده ومقطعاته.

الحواشي

١- لسان الميزان ٩٦/٢ - ٩٧، وميزان الاعتدال ٥١٢/١، والإكمال ١٨٠/١، ووفيات الأعيان ١١١/٢ - ١١٢، والوافي بالوفيات ١٩١/١٢، وتاريخ بغداد ٢٩٨/٨، وخريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء العراق) مج ١، ج ٢٤٢/٤ - ٢٥١، ومعجم الأدباء ١٧٧٦/٤، ومعجم الشعراء العباسيين ١٠٢، وأورد الاسم مختصرًا، وفوات الوفيات ٢٤٩/١، والكامل في التاريخ ٢٨٥/٨، واختصر الاسم، ومخطوط السفينة ٨٢/٤، والشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ٢٥٢، وأعيان الشيعة ٢١١/٥، وقال: (بادي) أو (باري).

٢- الأعلام ٢٠٢/٢، ومعجم المؤلفين ٢/ ٢٦٠.

٣- هدية العارفين ٢٧٦/٥.

٤- إخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء ١٧٧، ورجح محققه كلمة: " باري "، ومعجم الشعراء

العباسيين ٦٤ .

٥- البداية والنهاية ١٦/ ٣٢.

٦- المنتظم ١٦/١١٩ – ١٢٠ .

٧- مخطوط السفينة ٤/ ٨٢ .

٨- ينظر أيضًا مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٢/ ٦٤.

٩- فهذا الاسم لم يرد في مصادر السلسلة الأولى إلا في خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء العراق) مج١، ج ٤/ ٢٤٢ – ٢٥١. وإخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء ١٧٧. ومعجم الشعراء العباسيين ٦٤. والشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ٢٥٢ .

١٠- مخطوط السفينة ٤/ ٨٢ .

١١- الأعلام ٢/ ٢٠٢. ومعجم المؤلفين ٢/ ٢٦٠.

١٢- ينظر معجم البلدان ٥/ ٢٤٧ .

١٣- المنتظم ١٦/١١٩ – ١٢٠.

١٤- البداية والنهاية ١٦/ ٣٢.

١٥- النجوم الزاهرة ٥/٨٦. وقال " ابن الأثير الجزري : إنه توفي عام (٤٦٢ هـ) . ينظر الكامل في التاريخ ٨/٢٨٥ .

١٦- هدية العارفين ٥/ ٢٧٦ .

١٧- الكشكول ٢/ ٢٢٠.

١٨- الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ٢٥٤ .

١٩- دمية القصر ١/ ٢٤٢ – ٢٤٨ .

٢٠- تاريخ بغداد ٨/ ٢٩٨ .

٢١- الوافي بالوفيات ١٢/ ١٩٢ .

٢٢- لسان الميزان ٢/ ٩٧ .

٢٣- تاريخ بغداد ٨/ ٢٩٨. والوافي بالوفيات ١٢/ ١٩١ .

٢٤- لسان الميزان ٢/ ٩٧. وميزان الاعتدال ١/ ٥١٢. وأعيان الشيعة ٥/ ٢١١.

٢٥- الأعلام ٢/ ٢٠٢. ومعجم المؤلفين ٢/ ٢٦٠.

٢٦- معجم الأدباء ١/ ٨٨. وأعيان الشيعة ٥/ ٢١٠.

٢٧- معجم الأدباء ٤/ ١٧٧٦. وفوات الوفيات ٢/ ٢٢١.

٢٨- أعيان الشيعة ٥/ ٢١٠.

٢٩- تاريخ بغداد ٨/ ٢٩٨. ولسان الميزان ٢/ ٩٧. ويؤكد ياقوت ما ذهب إليه " أبو الجوائز " في قصة رواها . ينظر معجم الأدباء ٤/ ١٧٧٦ .

٣٠- معجم السفر ٤٤٨ .

٣١- التدوين في أخبار قزوين ١/ ٢٩٣ .

٣٢- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء العراق) مج١، ج٤/ ٢٤٣ – ٢٥١

٣٣- نزهة الألباء في طبقات الأدباء ٢٢٢ .

٣٤- تاريخ بغداد ٨/ ٢٩٨.

٣٥- الإكمال ١/ ١٨٠.

٣٦- وفيات الأعيان ٢/ ١١٢. والأعلام ٢/ ٢٠٢. ومعجم المؤلفين ٢/ ٢٦٠.

٣٧- هدية العارفين ٥/ ٢٧٦.

٣٨- دمية القصر ١/ ٢٤٢ – ٢٤٨ .

٣٩- إخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء ١٧٧ .

٤٠- وفيات الأعيان ٢/ ١١٢ .

٤١- الإكمال ١/ ١٨٠.

٤٢- دمية القصر ١/ ٢٤٢ – ٢٤٨ .

٤٣- خريدة القصر وجريدة العصر (قسم شعراء العراق) مج١، ج٤/ ٢٤٣ – ٢٥١

٤٤- الأعلام ٢/ ٢٠٢.

٤٥- تاريخ بغداد ٨/ ٢٩٨. ووفيات الأعيان ٢/ ١١٢ .

٤٦- المنتظم ١٦/ ١١٩ – ١٢٠.

٤٧- الكامل في التاريخ ٨/ ٢٨٥ .

٤٨- إخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء ١٧٧ .

٤٩- الوافي بالوفيات ١٢/ ١٩٢ .

٥٠- مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٢/ ٦٤ .

٥١- الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي ٢٥٤ .

٥٢- تاج العروس ٢٠/ ٢٠ .

٥٣- البديع تأصيل وتجديد لمنير سلطان ص ١١. وينظر : دراسة منهجية في علم البديع الشحات أبو ستيت ٧، ٨.

٥٤- القول البديع في علم البديع لمرعي الحنبلي ٥٢.

٥٥- دراسة منهجية في علم البديع ١٠. وفيه شواهد لبعض فنون البديع من أشعار أهل الجاهلية .

٥٦- السابق ٩.

٥٧- البديع ص١. شَغِفْتُ بِهِ. وبِحُبِّه. كَفَرِحَ : أَيْ غَشَى الْحُبُّ

القَلْبُ مِن فَوْقِهِ. تاج العروس ٢٢/٥١٤.

٥٨- الفن ومذاهبه في الشعر العربي ٢٤٠ وما قبلها وما بعدها .

٥٩- السابق ٢٧٦ – ٤٠٦.

٦٠- البيان والتبيين ١/٥١.

٦١- ينظر البلاغة تطور وتاريخ ٢٥٨ .

٦٢- ينظر القيم البلاغية للمحسنات المعنوية لبشير سالم فرج ص ٣٧٩، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج ٢٠، ع٢، ٢٠١٢م. وابن المعتز وقضية البديع في النقد الأدبي: لابتسام مرهون الصفار، مجلة الأستاذ، مج ١، ١٩٨٧م.

٦٣- ينظر البلاغة تطور وتاريخ ٢٥٨ .

٦٤- هو الدكتور محمد عبد المنعم محمد عبد الكريم في عنوان كتابه.

٦٥- انظر يتيمة الدهر ٤/١٤٨، ٢٠٢، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣٠ وترتيب الصفحات على ترتيب الشعراء.

٦٦- نشره محققًا الأستاذ هلال ناجي أولاً في مجلة المجمع العلمي العراقي، مج ٣٢، ج١، ١٩٨٢م، ثم أعاد نشره في مكتبة عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩م .

٦٧- ديوانه ٥٩.

٦٨- ديوانه ٢٨.

٦٩- ديوانه المقطعة رقم (٩)، نشرته في بحثي ثلاثة دواوين عباسية: إعادة بناء ودراسة تحليلية جمالية، حولية كلية اللغة العربية بالمنصورة مج٣١، ج٣، ٢٠١٢م. ودرست الظاهرة البديعية فيه، والكتاب وهو تحت الطبع – ضمن كتاب أربعة دواوين عباسية، مؤسسة البابطين، الكويت.

٧٠- البلاغة تطور وتاريخ ٣٦١ .

٧١- جمعت ديوانه، وهو ماثل للطبع.

٧٢- لمح الملح ١/٨.

٧٣- ينظر في الجناس كتاب علي الجندي الموسوم بفن الجناس، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٤م.

٧٤- المحاسن في النظم والنثر ٧٩، ٩٨.

٧٥- ديوانه بتحقيق ضمن التتمة رقم (٩٤). وفيه التخريج وتثبيت الروايات والشرح لكل ما يثبت في هذا البحث من شعر، لذا رأيت الاقتصار هنا على التخريج عليه دون إثبات هذه الأمور، إلا إذا لزم الأمر من إثبات بعض الشروح اللازمة، والديوان قيد الطبع .

٧٦- ديوانه ضمن التتمة رقم (٢٥).

٧٧- السابق ضمن المقطعة رقم (٩٦) .

٧٨- السابق المقطعة رقم (٥٦) .

٧٩- ينظر فن الجناس ٩٤، ٩٥.

٨٠- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ١٠٥.

٨١- ينظر فن الجناس ١٦٠.

٨٢- ديوانه ضمن المقطعة رقم (١٤٦) .

٨٣- ينظر شرح المفردات في هامش خريدة القصر (قسم شعراء العراق) مج١، ج٤، ٢٤٩.

٨٤- المحاسن في النظم والنثر ص ٧٠.

٨٥- ديوانه المقطعة رقم (١٠٨) .

٨٦- ديوانه المقطعة رقم (٣٩). الأَمْرَدُ : الشابُّ الذي طَرَّ شَارِبُه ولَمْ تَنْبُتْ . تاج العروس ٩/١٦٦. والردى: الهلاك.

٨٧- ديوانه المقطعة رقم (٦).

٨٨- ديوانه التتمة رقم (٣) .

٨٩- ديوانه ضمن القصيدة رقم (١٢٢).

٩٠- ديوانه ضمن المقطعة رقم (٣٠). واللفاح : من المشمومات . تاج العروس ٧/٩١.

٩١- ديوانه ضمن المقطعة رقم (٧).

٩٢- ديوانه ضمن المقطعة رقم (١١) .

٩٣- من شعراء القرن الرابع الذين نظموا في جناس القوافي علي بن عبد العزيز الجرجاني، ينظر ديوانه ص ٦٩. ومن شعراء القرن الخامس الذين نظموا في جناس القوافي نصر بن الحسن المرغيناني، ينظر ديوانه المقطعة رقم (٩) . هذا بخلاف ما ذكرتهم آنفًا.

٩٤- ديوانه المقطعة رقم (٥).

٩٥- هامش لمح الملح ١/٢٠١.

٩٦- ديوانه المقطعة رقم (٢٥) . ومعاني كلمات القافية وفق ترتيب الأبيات على ما شرحها العماد الأصفهاني: اسم الغلام، الرّاحة، من الرَّواح، من الارتياح، من الرّيح، خمرة.

٩٧- في الأدب الحديث ٢/ ٢٦٨، ونشأة النثر الحديث وتطوره ٢٣٠.

٩٨- ديوانه التتمة رقم (١٦٣).

٩٩- ينظر هامش خريدة القصر مج١/ج٤/٢٤٦ .

١٠٠- ديوانه المقطعة رقم (١٦٤).

١٠١- وفيات الأعيان ٢/١١٢.

١٠٢- تاريخ النقد الأدبي عند العرب ٦١٧.

١٠٣- ديوانه التتمة رقم (١٠٤).

١٠٤- ديوانه التتمة رقم (١٢٢).

١٠٥- ديوانه التتمة رقم (١٠٠).

١٠٦- دراسات في المعاني والبديع ١٧٥ – ١٧٦.

١٠٧- السابق ١١٧ .

١٠٨- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن ٢٧٥ .

١٠٩- المقطعة رقم (١٥٧).

١١٠- سر الفصاحة ٢٧٩ .

١١١- ديوانه ضمن المقطعة رقم (٤٢).

١١٢- ديوانه ضمن القصيدة رقم (١٦٧).

١١٣- ديوانه ضمن القصيدة رقم (٦٠). والبيت من الطويل، ولم يلتزم الشاعر بقاعدته في الالتزام بقبض عروضه.

١١٤- المحاسن في النظم والنثر ٧٠ .

١١٥- ديوانه ضمن التتمة رقم (٤٠).

١١٦- ديوانه ضمن القصيدة رقم (٢٦).

١١٧- تاج العروس ٦/ ٢٠٤، ٢٠٧.

١١٨- ديوانه برقم (٢٧). وفي هامش لمح الملح ٢٧٨/١: "العجيج: اللهج وارتفاع الصوت بالدعاء، والكماة: جمع الكمي، وهو الشجاع المتكمي في سلاحه والمتغطي المستتر بالدرع والبيضة، والعجاج: الغبار والدخان".

١١٩- ديوانه المقطعة رقم (١٤٢).

١٢٠- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ٩٠٤.

١٢١- ضمن المقطعة رقم (٤١).

١٢٢- سورة الواقعة الآيتان (٢٦، ٣٠).

١٢٣- ديوانه ضمن المقطعة رقم (٤١). وفي هامش لمح الملح: وريق الأولى مبالغة من الورق، وريق الثانية: إشارة إلى الريق، وهو الرضاب، وجمعه أرياق.

١٢٤- ديوانه ضمن المقطعة رقم (١٤٦).

١٢٥- ديوانه ضمن القصيدة رقم (٥٠).

١٢٦- ديوانه ضمن المقطعة رقم (١).

١٢٧- ديوانه ضمن القصيدة رقم (١٨).

١٢٨- ديوانه ضمن التتمة رقم (١٤).

١٢٩- ديوانه ضمن المقطعة رقم (٣٠).

١٣٠- ديوانه ضمن التتمة رقم (٤).

١٣١- نقد الشعر لقدامة بن جعفر ١٣٩.

١٣٢- ديوانه التتمة رقم (١٤)، ومخطوط السفينة ٨٢/٤.

١٣٣- ديوانه ضمن المقطعة رقم (٢٤).

١٣٤- ديوانه القصيدة رقم (١٨).

١٣٥- ديوانه التتمة رقم (١٢).

١٣٦- ديوانه ضمن التتمة رقم (٩).

المصادر والمراجع

١- **ابن المعتز وقضية البديع في النقد الأدبي**: لابتسام مرهون الصفار، مجلة الأستاذ، مج ١، ١٩٨٧م.

٢- **إخبار الملوك ونزهة المالك والمملوك في طبقات الشعراء**: للمنصور الأيوبي (ت ٦١٧هـ). تحقيق: ناظم رشيد، بغداد، ط١، ٢٠٠١م.

٣- **أربعة دواوين عباسية**، صنعة وشرح ودراسة: عبد الرزاق حويزي، مؤسسة البابطين، الكويت (تحت الطبع).

٤- **الأزمنة والأمكنة**: لأبي علي المرزوقي (ت ٤٢١ هـ)، بعناية: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م .

٥- **الأعلام**: لخير الدين الزركلي(ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، ط ٥، ١٩٨٠م.

٦- **أعيان الشيعة**: للسيد محسن الأمين، تحقيق: حسن الأمين، مطبعة التعارف، بيروت، ١٩٨٣م.

٧- **الإكمال**: لابن ماكولا، علي بن هبة الله (ت ٤٧٥ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م .

٨- **البداية والنهاية**: لابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ). تحقيق: عبد الله التركي، دار الفكر العربي، دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٨م.

٩- **البديع تأصيل وتجديد**: لمنير سلطان، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨٦م.

١٠- **البديع**: لابن المعتز(ت٢٩٦هـ). تحقيق: إغناطيوس كراتشقوفسكي (ت ١٩٥١هـ). دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٢م .

١١- **البلاغة تطور وتاريخ**: لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٩، ١٩٩٥م.

١٢- **البيان والتبيين**: لأبي عثمان الجاحظ(ت ٢٥٥ هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ٢٠٠٢م .

١٣- **تاج العروس**: للزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: نخبة من المحققين، سلسلة التراث العربي، الكويت، نشر على سنوات متعددة .

١٤- **تاريخ بغداد**: للخطيب البغدادي (ت ٤٦٢هـ)، تحقيق : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م .

١٥- **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط٤، ١٩٨٣م.

١٦- **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن**: لابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتور حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، مصر، ١٩٩٥م

١٧- **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**: للثعالبي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط١، ١٩٩٤م.

١٨- **الجامع الصحيح المختصر**: لمحمّد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.

١٩- **حياة الحيوان الكبرى**: لمحمّد بن موسى الدّميري(ت ٨٠٨هـ)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر، دمشق، ط١، ٢٠٠٥م .

٢٠- **ديوان الحسن بن أسد الفارقي (ت ٤٨٧هـ) حياته والصبابة من شعره**: جمع وتحقيق: هلال ناجي، دار البشائر، دمشق، ط٢، ٢٠١١م.

٢١- **خريدة القصر وجريدة العصر**: للعماد الأصفهاني (ت٥٩٧هـ)، قسم شعراء العراق، تحقيق: محمد بهجة الأثري، بغداد، ١٩٦٤م.

٢٢- **خزانة الأدب وغاية الأرب**: لابن حِجّة الحموي(ت٨٣٧هـ)، دراسة وتحقيق: كوكب دياب، دار صادر، بيروت، ط١، ٢٠٠١م .

٢٣- **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**: لعبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٠م .

٢٤- **الدر الفريد وبيت القصيد**: لمحمّد بن أيدمر (ق٧هـ)، مخطوط أشرف على طباعته مصورًا: فؤاد سزكين، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت .

٢٥- **دراسات في المعاني والبديع**: لعبد الفتّاح عثمان، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٨٢.

٢٦- **دراسة منهجية في علم البديع**: للشّحات أبي ستيت، دار خفاجي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٤م .

٢٧- **دمية القصر وعصرة أهل العصر**: للباخرزي (ت٤٦٧هـ)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار الفكر، ١٩٧١م.

٢٨- **ديوان أبي الجوائز الواسطي (ت ٤٦٠ هـ)**، تحقيق وشرح ودراسة: عبد الرزاق حويزي، قيد الطبع .

٢٩- **ديوان علي بن عبد العزيز الجرجاني (ت ٣٩٢هـ)**، صنعة: عبد الرزاق حويزي، دار الشروق، توزيع مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٣م .

٣٠- **ديوان أبي الفضل الميكالي (ت ٤٣٦هـ)**: جمع وتحقيق: جليل العطية، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٥م .

٣١- **ديوان نصر بن الحسن المرغيناني (ق ٥هـ)**، جمع وتحقيق ودراسة: عبد الرزاق حويزي، ضمن كتاب: أربعة دواوين عباسية: صنعة ودراسة تحليلية، قيد الطبع، مؤسسة البابطين للإبداع الشعري، الكويت.

٣٢- **سر الفصاحة**: لابن سنان الخفاجي(ت٤٦٦هـ)، تحقيق: النبوي شعلان، طبعة خاصة بالمحقق، ط١، ٢٠٠٠م.

٣٣- **السفينة**: لابن مبارك شاه المصري(ت ٨٦٢ هـ)، مخطوط بمعهد المخطوطات العربية، رقم ٤٧٧ أدب.

٣٤- **الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي**: لعلي جواد الطاهر، مكتبة الرائد، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.

٣٥- **فن الجناس**: لعلي الجندي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٤م.

٣٦- **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**: لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط١١، ١٩٨٧م.

٣٧- **فوات الوفيات والذيل عليها**: لابن شاكر الكتبي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

٣٨- **في الأدب الحديث**: لعمر الدسوقي، دار الفكر العربي، ط٦، ١٩٦٤م.

٣٩- **القول البديع في علم البديع**: لمرعي الحنبلي (ت١٠٣٣هـ)، تحقيق: محمد الصامل، كنوز إشبيليا، الرياض، ٢٠٠٤م .

٤٠- **القيم البلاغية للمحسنات المعنوية**: لبشير سالم فرج، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، مج ٢٠، ع٢، ٢٠١٢م.

٤١- **الكامل في التاريخ**: لابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠)، بعناية: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

٤٢- **الكشكول**: لبهاء الدين العاملي (ت ١٠٢١هـ)، تحقيق: الطاهر الزاوي، طبعة عيسى الحلبي، ١٩٦١م.

٤٣- **لسان الميزان**: لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبي غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.

٤٤- **المحاسن في النظم والنثر**: نصر بن الحسن المرغيناني، تحقيق: GEERT JAN VAN GELDER، استانبول، ١٩٨٧م.

٤٥- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**: لعبد الله اليافعي (ت٧٦٨هـ)، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

٤٦- **معجم الأدباء**: لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ): تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.

٤٧- **معجم البلدان**: لياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م.

٤٨- **معجم السفر**: لأبي طاهر أحمد بن محمد السلفي (ت٥٧٦هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

٤٩- **معجم الشعراء العباسيين**: لعفيف عبد الرحمن، جروس برس، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٥٠- **معجم المؤلفين**: لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ت.

٥١- **المعجم الوسيط**: مجمع اللغة العربية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط ٤، ٢٠٠٤ م.

٥٢- **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**: لعبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢ م.

٥٣- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: للذهبي(ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٣م.

٥٤- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**: لابن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤هـ)، قدم له وعلق عليه : محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٢ م.

٥٥- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**: لأبي البركات الأنباري (ت ٥٧٧ هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

٥٦- **نشأة النثر الحديث وتطوره** : لعمر الدسوقي، دار الفكر العربي، ط٢، ٢٠٠٧م.

٥٧- **نقد الشعر**: لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، درا الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

٥٨- **هدية العارفين (أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون)**: لإسماعيل باشا البغدادي، اسطنبول ١٩٨١م، وأعادت طباعته دار العلوم الحديثة، بيروت، د.ت.

٥٩- **الوافي بالوفيات**: لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت٧٦٤هـ)، تحقيق لفيف من المحققين، دار نشر فرانز شتاينر، فيسبادن، نشر على سنوات متعددة.

٦٠- **وفيات الأعيان**: لابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٤م.

٦١- **يتيمة الدهر**: لأبي منصور الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، ١٩٥٦م.



الماء والاستقرار بالمغرب قبل الفترة الرومانية
المرحلة المورية الأولى أنموذجًا

(ما بين القرن الثامن قبل الميلاد و منتصف القرن السادس قبل الميلاد)

د. سمير ايت اومغار
مراكش - المغرب

ارتبط الإنسان المغربي منذ ما قبل التاريخ بالماء، فقد تطورت المواقع ماقبل التاريخية بالقرب منه، ويشهد على ذلك التوزيع الجغرافي لمواقع النقوش الصخرية بالجنوب المغربي[١]، والأدوات الحجرية التي تم العثور عليها قرب ضفاف البحيرات القديمة والأنهار، مُشكّلاً بذلك أحد المؤثرات الرئيسة في حياة الإنسان بالمغرب منذ سبعمائة ألف سنة[٢]. وستتزايد أهمية الماء بعد اكتشاف الزراعة في العصر الحجري الحديث منذ حوالي ستة آلاف سنة، والتي غيرت نمط عيش الإنسان المغربي القديم، دافعة إياه لاختيار الاستقرار بدل الترحال المستمر، وسيتزامن ذلك مع ظهور الأواني الفخارية لتخزين السوائل و على رأسها الماء[٣].

و سعيًا نحو فهم العلاقة بين الإنسان و الماء بالمغرب في الحقبة القديمة، اخترنا تسليط الضوء على قضية الاستقرار في صلتها بالماء، كمثير خارجي لردود فعل تتجلى في التوجه والميل نحو الماء أو ما يسمى في العلوم الحقة بالانجذاب المائي Hydrotropisme [٤].

تسجل مجموعة من النصوص الكلاسيكية، وجود مدن محلية وأخرى فينيقية بالمغرب القديم، ومن أهم هذه النصوص، رحلة سكيلاكس المزعوم التي تعود - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - إلى أواسط القرن الرابع ق.م[٥]، إلا أن دراسة وتحليل بعض المعطيات الخاصة بالسواحل المغربية في الرحلة، كشفت للباحثين أن نص الرحلة يضم معطيات من فترات زمنية مختلفة، من بينها الفترة الفينيقية أو القرطاجية[٦].

ويقدم الجدول الآتي، بعض المُعطيات التاريخية المستقاة من نص الرحلة المشار إليها، حول المدن المحلية والأجنبية التأسيس، إلى جانب طبيعة مواقع الاستقرار في النوعين معًا، دون جزمنا أنها تعود في زُمتها للفترة الفينيقية.

الإشارات التاريخية	المصدر
تدعى المدينة بأكروس، كما يدعى الخليج الذي يحيط بها.	Périple du Pseudo Scylax, 111. apud. Roget, R., Le Maroc chez les auteurs anciens, Paris, société d'édition Les Belles Lettres. 1924. p.18.
بعد رأس أبيلا، نجد مدينة[٧] على ضفة نهر.	Périple du Pseudo Scylax, 111.
في وسط خليج كبير (كوطيس) نجد بونتيون، التي تسمى بها الجهة و المدينة، و بجوار المدينة توجد بحيرة كبيرة (كيفيسياس) توجد بها عدة جزر.	Périple du Pseudo Scylax, 112.
بعد الأنيديس، يوجد نهر يدعى ليكسوس ومدينة ليكسوس الفينيقية.	Périple du Pseudo Scylax, 112.
بعد مدينة ليكسوس، نجد مدينة أخرى يقطنها الليبيون توجد بعد نهر ليكسوس، و ميناء.	Périple du Pseudo Scylax, 112.
بعد نهر ليكسوس، يوجد نهر كرابيس وميناء ومدينة فينيقية تدعى تيمياتيريا.	Périple du Pseudo Scylax, 112.
حول نهر كسيون يقطن الأثيوبيون المقدسون.	Périple du Pseudo Scylax, 112.
عندما يصل التجار الفينيقيون إلى جزيرة كرني، يرسون بسفنهم المستديرة وينصبون الخيام بكرني. أما الحمولة، فبعد سحبها من مراكبهم، ينقلونها عبر زوارق صغيرة إلى البر؛ حيث يوجد الأثيوبيون الذين تقام معهم المبادلات...هؤلاء الأثيوبيون يتوفرون أيضًا على مدينة كبيرة تقصدها سفن التجار الفينيقيين.	Périple du Pseudo Scylax, 112.

يكشف نص رحلة سكيلاكس عن بعض المجالات الرئيسة والمفضلة للاستقرار لدى كل من السكان المحليين والفينيقيين، ويمكن إجمالها في ضفاف الأنهار والبحيرات والجزر والخلجان. لكننا نلاحظ تفضيل ضفاف الأنهار عن غيرها من المواقع، فالنص يشير إلى أربعة أنهار (نهر مجهول الإسم، نهر ليكسوس[٨]، نهر كرابيس[٩]، نهر كسيون[١٠]) مقابل بُحيرة واحدة (كيفيسياس)[١١] وجزيرة واحدة (كِرني[١٢]) وخليجين (كوطيس[١٣] وأكروس[١٤])، ولذلك - على ما يبدو - صلة بالأدوار والامتيازات التي يقدمها النهر للإنسان عند الاستقرار قرب ضفافه، رغم التزام النص الصمت تجاه ذلك.

يشير سترابون بدوره نقلاً عن مصادر سابقة،

إلى مجموعة من المدن المحلية والفينيقية، لكنه لا يتحدث عن أي نهر أو بحيرة كمجال للاستقرار، ويقتصر على الإشارة إلى الخلجان الأطلنطية مثل الخليج الأمبوري le golfe Emporique ، كمجال طبيعي توافد عليه الفينيقيون لتأسيس مستوطناتهم التجارية[١٥].

أما ديودور الصقلي Diodore de Sicile)) فيذكر أن الأطلسيين[١٦]، أكثر أقوام ليبيا حضارة، ويشير إلى امتلاكهم مدنًا كثيرة، من بينها كيرني Kerné [١٧]، دون تحديد موقعها أو ذكر مصب نهر أو بحيرة قريبة منها.

إذا كان سكيلاكس قد أثار في رحلته مسألة جوار المدن للأنهار، فهو لم يبسط الحديث حولها، ولم يكشف لنا طبيعة العلاقة الكائنة بين المدينة والنهر، والدور المحتمل لهذا الأخير في نشأة وتطور المدن المشار إليها أعلاه، أما سترابون وديودور الصقلي فلم يقدما شيئًا يذكر حول هذه القضية.

أمام الصمت والغموض اللذين يطبعان الشواهد المكتوبة سالفة الذكر، نعتقد أن المنفذ الوحيد لتحديد طبيعة هذه العلاقة والتأكد من حضورها أو عدمه في تاريخ المغرب القديم قبل الاحتلال الروماني، هو البحث الأثري، وإن كانت تعترضه هو الآخر بعض الصعوبات، فمدينة طنجة الحديثة مثلاً، نشأت فوق أنقاض مدينة تنكي القديمة، وهو ما أعاق عملية المسح الأثري والتنقيب[١٨]، كما أن التجوية والتعرية بالمناطق الساحلية تسبّبتا في إزالة آثار السكن القديم[١٩].

ومع ذلك فقد أماط البحث الأثري على الرغم من الإكراهات السابقة النقاب عن العديد من المواقع القديمة العائدة إلى الفترة الممتدة ما بين القرن الثامن قبل الميلاد ومنتصف القرن السادس قبل الميلاد، ممهدًا بذلك السبيل لدراسة العلاقة بين الاستقرار و الماء.

من أهم المواقع بالمغرب القديم خلال الفترة المدروسة، مدينة ليكسوس، التي اقترن ذكرها في العديد من المصادر بنهر ليكسوس، كما هو الحال لدى سكيلاكس Pseudo Scylax وألكسندر بوليهيسطور Alexandre Plolyhistor و بومبونيوس ميلا Pomponius Mela و بلين الشيخ Pline l'ancien و بطليموس Ptolémée و يوليوس هونوريوس Julius Honorius و ستيفان البيزنطي Stéphane de Byzance [٢٠].

لقد ارتبطت بدايات هذه المدينة بالتوسع الفينيقي في القرن الثامن قبل الميلاد[٢١]، وهو ما تؤكده الدراسات الأثرية بموقع ليكسوس، من خلال استبار الخرّوب Caroubier بالجهة الجنوبية للمدينة، والذي أرخ لأعمق المستويات الأثرية بالمدينة (المُستوى الفينيقي) بالفترة الزمنية المُمتدة من منتصف القرن الثامن قبل الميلاد إلى منتصف القرن السابع قبل الميلاد[٢٢]. لكن لماذا اختار السكان المحليون ثم الفينيقيون الاستقرار قرب مصب نهر ليكسوس؟

لم يكن هذه الاستقرار مدفوعًا بالرغبة في استغلال مياه نهر ليكسوس، فقد تميزت مياهه بملوحتها الكبيرة نتيجة اتصال مصب النهر بمياه المحيط الأطلنطي المالحة. ولهذا السبب اتجهت ساكنة المدينة للاستفادة من مياه الأمطار الغزيرة عبر تخزينها[٢٣]، وبخاصة أن المناخ تميز برطوبته الكبيرة آنذاك[٢٤]. فما هي فائدة النهر بالنسبة للمدينة زمن الاستيطان الفينيقي؟

أكدت دراسة حديثة أن التوزيع الجغرافي العام للمدن المذكورة في رحلة سكيلاكس ومن بينها ليكسوس، تحمل دلالة كبيرة؛ لأنها تفصح

عن المجالات الرئيسة و المهمة التي اهتم بها الفينيقيون. فقد اختار هؤلاء مواقعهم بين البحر واليابسة، في الخلجان والجزر أو أشباه الجزر، وفي أغلب الأحيان في مصبات الأنهار الكبيرة القابلة للملاحة كأنهار ليكسوس وكرابيس وسلات. وينطبق هذا النموذج الاستيطاني على جميع المنشآت الفينيقية بالحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، ويجد تفسيره في طبيعة الاقتصاد الفينيقي الذي كان مداره على التجارة والصناعات المرتبطة بالبحر[٢٥].

فتشييد المدينة على ضفة نهر ليكسوس، يعني إمكانية الإبحار نحو عاليته في حالة صلاحيته للملاحة، والاقتراب من الموارد الطبيعية للمناطق الداخلية وإقامة العلاقات التجارية مع السكان المحليين[٢٦] إلى جانب الصيد النهري. أما المرجات المحيطة بالموقع فتوفر ملحًا صالحاً لتمليح الأسماك عكس العديد من المواقع بالشمال الإفريقي التي تتميز بارتفاع نسبة كلورور المغنيزيوم في ملحها، إضافة إلى توفيرها لتربة مميزة صالحة لصنع الترميد والآجر والخزف والأمفورات الضرورية لنقل وتصدير المواد البحرية المصنعة محليًا[٢٧]. وربما كانت هذه الأسباب هي نفسها التي دفعت السكان المحليين للاستقرار بالموقع نفسه قبل مجيء الفينيقيين.

تتضح من خلال هذا النموذج، أهمية النهر والمستنقع في تحديد اختيارات الفينيقيين المتصلة بالاستقرار، لا لمساهمتهما في توفير مياه الشرب، لكن لاستخدام النهر كقناة لربط العلاقات التجارية مع السكان المحليين المستقرين مسبقًا قرب النهر، ولتوظيف المرجة في الأنشطة الاقتصادية المحلية.

لكن هل ينطبق هذا النموذج الاستيطاني على مختلف المراكز الفينيقية بالمغرب القديم، وعلى المراكز المحلية الإنشاء أيضًا خلال نفس الفترة؟ للإجابة على هذا السؤال، نقترح دراسة مواقع أخرى بالساحل المتوسطي والأطلنطي للمغرب القديم.

أبانت الحفريات الأثرية بموقع شالة الأثري الموجود على الضفة اليسرى لنهر أبي رقراق[٢٨]، عن بعض البقايا الأثرية الفينيقية بحي الكابيتول، وتتمثل أساسًا في بقايا بناء فينيقي، وأربع قطع خزفية تنتمي لكأسين فينيقيين. ومع ذلك يعتقد الباحث جون بوب jean Boube، أن المركز الفينيقي لم يوجد فوق تلة شالة التي تكوّن التجمع المُوري في منحدراتها حوالي نهاية القرن الثاني قبل الميلاد أو بداية القرن الأول قبل الميلاد، بل وُجد عند صخرة الأودايا المتحكمة في مدخل وادي أبي رقراق، فهذا الموقع هو الوحيد القمين بتوفير الماء وضمانات الأمن التي يبحث عنها البحارة الفينيقيون في العادة[٢٩]. لكن، هل لهذا التوطين صلة بدلالة اسم سلا في اللغة البونية الذي يعني الصخرة[٣٠]؟

على العموم يبدو من خلال الموقع الذي تم العثور فيه على لقى فينيقية، وإلى حين التأكد من فرضية جون بوب، أن الفينيقيين اختاروا مجددًا الاستقرار قرب النهر، ربما لنفس الأسباب التي جعلتهم يستقرون قرب نهر ليكسوس، وربما لأسباب أخرى نجهلها حاليًا.

إضافة إلى ذلك، عُثِر بالقسم الجنوبي من جزيرة موكادور منذ سنة ١٩٥٠م، على آثار استغلال تعود أقدمها إلى القرنين السابع والسادس قبل الميلاد[٣١]، تشهد على وجود فينيقي وراء أعمدة هرقل قبل رحلة حنون القرطاجي في القرن الخامس قبل الميلاد. كما وُجدت باليابسة (شاطئ

الصويرة) بقايا أمفورات ربما وُضعت في محل أقيم بشكل دائم للتجارة أو مجرد موقع للمبادلة[٢٢] كما أشار لذلك سكيلاكس في حديثه عن جزيرة كرني[٢٣]، التي لم يتم لحد الساعة إثبات تطابقها مع جزيرة الصويرة[٢٤].

لقد جاء الاهتمام الفينيقي بهذه الجزيرة حسب بعض الدراسات؛ لرغبة التجار الفينيقيين في الحصول على المنتوجات الإثيوبية مثل العاج والعفص وجلود الحيوانات والمُرّيق والحديد (من جبل الحديد على بعد ١٠ كلم شمال مدينة الصويرة الحالية)[٢٥]، وذلك إن صحّت مطابقة جزيرة كرني بجزيرة موكادور الحالية. أما عدا ذلك، فلم تكن موكادور يومًا ما مستوطنة فينيقية، بل مجرد محطة نزول وتبادل للسلع ثم الرحيل إثر ذلك[٢٦].

نلاحظ أن الماء غائب في تحديد اختيار الفينيقيين لجزيرة موكادور كمحطة تجارية، فالأمر يتعلق بجزيرة منعزلة وسط البحر، وربما لذلك صلة بطبيعة الموقع، فهو ليس مستوطنة بقدر ما هو مجرد محطة مؤقتة للتبادل التجاري مع الساكنة المحلية القريبة من الجزيرة. لكن هل توفر هؤلاء على مركز سكني دائم قرب الشاطئ أو بجوار نهر القصب؟

تؤكد الباحثة حليمة غازي بن ميس أن كل منطقة تم اختيارها من طرف الفينيقيين لإنشاء مؤسسات أو وكالات تجارية، لا يمكن أن تكون أرضًا خلاء، و إلا فمع من سيتم التبادل التجاري؟ ومن ثم يجب أن يصحب التفكير في كل موقع فينيقي، تجمع سكني محلي لا يُعاصره فقط، بل يسبقه في التأسيس[٢٧]، وهو ما يؤكده نص سكيلاكس ضمنيًا من خلال إشارته إلى توفر الأثيوبيين على مدينة كبيرة تقصدها سفن التجار الفينيقيين، قرب نهر كسيون[٢٨] نجهل اليوم موقعها. إنها شهادة أخرى على اختيار ضفاف الأنهار والمناطق المحيطة بها كمجال للاستقرار، لكن هذه المرة من لدن السكان المحليين لا من لدن الفينيقيين.

إذا كانت النصوص التاريخية والأبحاث الأثرية فيما بعد قد أكدت استقرار الفينيقيين إلى جانب السكان المحليين بالسواحل الأطلنطية للمغرب القديم، فنحن لا نتوفر على أي مصدر أدبي قديم يتحدث عن إنشاء الفينيقيين أو الساكنة المحلية لمراكز أو محطات بالساحل المتوسطي للمغرب[٢٩]، لكن الأبحاث التاريخية والأثرية لحسن الحظ كشفت بهذا الساحل عن العديد من المراكز السكنية المورية والفينيقية، من بينها:

أكروس أو ريسادير: ورد ذكر هذه المدينة لدى سكيلاكس تحت اسم أكروس[٤٠]، وهو مجرد تحريف إغريقي للفظ رأس «روس» الفينيقي حسب أحد الباحثين[٤١]. ويتطابق هذا الموقع من جهة مع مدينة روسادير القديمة حسب مجموعة من الباحثين. وتتطابق كل من أكروس وروسادير من جهة أخرى مع مدينة مليلية الحالية[٤٢] التي يأخذ جانبها المحاذي للبحر شكل قوس نصف دائري، يمتد من الصخرة ذات المُدارى الثلاثة إلى رأس الماء المعروف أيضًا برأس كبدانة، وهي واقعة على صخرة كلسية مشرفة على البحر؛ لذلك فهي تفتقر محليًا للماء العذب، وتتزود به من الأراضي المحيطة بها، رغم وجود نهر صغير يخترق الموقع يسمى واد الذهب Rio de Oro [٤٣].

أثار إسم روسادير جدلاً كبيرًا بين الباحثين،

فهناك من اعتمده كدليل على تأسيس الموقع من طرف الفينيقيين؛ لأن المراكز المرفئية التي كانت أسماؤها تبتدئ بالكلمة السامية "روس Rus" (بالعربية الرأس؛ أي الرأس الطبيعي) شاهدة على أن هذه المحطات أنشأت فوق مواقع أو مستوطنات فينيقية-قرطاجية[٤٤]، كما هو حال مدينة روسادير Rusadir، ومدينة روسكادا Ruscada قرب نهر تمودة[٤٥]، وهناك من رفض هذا التحليل، وعُدّ اللفظ غير كاف لوحده للتأكيد على فعل التأسيس الفينيقي، فقد يكون مجرد نتيجة للمُساحلة الفينيقية فقط، لا استقرار الفينيقيين بالمنطقة وتأسيسهم لمُستوطنة كما هو حال ليكسوس، فالتسمية الأجنبية لا تعني التأسيس الأجنبي[٤٦]، كما أن الاسم ليس فينيقيًا بأكمله، فإذا كان اللفظ الفينيقي رُوس يعني الرأس، فلفظ «أديره الليبي، يتصل بالدير Addir ؛ أي قدم الجبل في اللغة الأمازيغية؛ أي أن اسم روسادير يعني رأس قدم الجبل[٤٧].

يتضح مما سبق، أن موقع أكروس أو روسادير لم يتصل اختياره بالمسألة المائية، وهو ما يدفعنا لاستحضار دوافع أخرى، على رأسها صلاحية الموقع لرسو السفن[٤٨]، وتوفر معدن الحديد بالقرب من الموقع[٤٩]. كما أن التعمير الكثيف بالجهة (مدن الناظور، مليلية، أزغنغان، بني أنصار، سلوان) حال دون التحري الأثري الدقيق، على الرغم من وجود احتمال استغلال كثيف لبادية ريسادير[٥٠].

قشقوش: من المواقع المعروفة بالحضور الفينيقي، قشقوش Kachkouch بمنطقة واد لاو[٥١]، والذي كُشف فيه عن مواد مستوردة من الفينيقيين كدليل على التردد الفينيقي على الموقع[٥٢]. وكُشف بهذا الموقع أيضًا عن سكن من فترة ما قبل التاريخ يرجع - في غياب تأريخ مطلق - للمرحلة الزمنية الممتدة من القرن ٩ ق.م إلى القرن ٦ ق.م، يؤكد سبق السكان المحليين لاختيار هذا الموقع للاستقرار قبل الفينيقيين[٥٣].

سيدي عبد السلام دلبحر: محطة فينيقية[٥٤]، توجد بالضفة اليمنى لمصب قديم لنهر مرتيل بالقرب من ضريح سيدي عبد السلام البقالي المعروف بسيدي عبد السلام دلبحر. عثر في هذا الموقع بالمستويات الأثرية السفلى على الخزف الفينيقي ذي البرنيق الأحمر[٥٥]. ويتميز الموقع بشاطئه الواسع وصلاحيته لرسو السفن كما أن مجرى النهر كان صالحًا للملاحة، بل كان حسب محمد رضوان العزيفي يوفر للسكان إمكانية التزود بالماء طيلة السنة[٥٦]، وهو ما لا يسعنا تأكيده في غياب دراسة هيدروتاريخية لواد مرتيل تؤكد أو تنفي صلاحية مياهه للشرب أو الري في الحقبة القديمة.

إلى جانب هذه المواقع المتوسطية كشفت التحريات الأثرية عن مواقع أخرى، كموقع بُوحُوت بالضفة اليمنى لواد ملوية، والذي أكّد من خلال القطع الخزفية المكتشفة[٥٧] به حضور استقرار قديم به قبل الاحتلال الروماني، بل أكد للمرة الأولى وجود استقرار قديم على ضفاف ملوية، وهو ما يفتح آفاقًا للبحث في الداخل، لِعلمنا بصلاحية النهر للملاحة في العصر القديم[٥٨]. لكننا لا نعلم إن كان الفينيقيون قد استقروا بالمنطقة، أم ترددوا عليها فقط، أم هي مجرد سلعهم التي وصلت للموقع عبر نهر مولوشا.

كما عُثر بمنطقة واد أمقران[٥٩] شرق الحسيمة

على موقع أثري بسيدي إدريس (الجماعة القروية بودينار) في منتصف الطريق الرابطة بين الحسيمة والناظور، على الضفة اليسرى لنهر أمقران، بالتلة الأخيرة شمال غرب مصب النهر؛ حيث يوجد ضريح سيدي إدريس. ويُحتمل أن يكون الموقع في العصر القديم أكثر قربًا من البحر مما هو عليه الحال اليوم. وتسمح القطع الخزفية المكتشفة بموقع سيدي إدريس بتأريخ الاستقرار الأول في الموقع بالفترة الزمنية الممتدة من النصف الأول من القرن السابع قبل الميلاد إلى نهاية القرن نفسه، وربما كان الموقع رغم عدم العثور على أي دليل، مركزًا تجاريًا مهمًا مرتبطًا باستغلال الثروات البحرية وربما الأنشطة المنجمية (الحديد) أثناء التردد الفينيقي على السواحل المغربية[٦٠].

أما طنجة، فرغم عدم تمكن الأبحاث الأثرية من إثبات تأسيسها من طرف الفينيقيين[٦١]، فقد كشفت المناطق الساحلية وضفاف البحيرات المحيطة بطنجة عن آثار أكدت التردد الفينيقي على المنطقة[٦٢]، إذ كُشف في ضواحي طنجة عن عدد كبير من القبور، موزعة على أربع مقابر، توجد كلها بجانب التلال، مشرفة بذلك على البحر أو المستنقعات الشاطئية[٦٣]؛ لأن الأودية والخلجان والبحيرات الصالحة للإبحار، ورسو السفن كانت المجال الأمثل بالنسبة للفينيقيين للوصول مباشرة للسكان المحليين بهدف المتاجرة معهم، "فالفينيقيون اتصلوا بالمغاربة القدماء عن طريق البحر أو النهر أو البحيرة"[٦٤].

و تؤرَّخ هذه المدافن بالمرحلة الممتدة من القرن السابع قبل الميلاد إلى أواسط القرن السادس قبل الميلاد، وتضم بعض القبور الفينيقية المحضة كمدفن رأس أشقار، وأعدادًا كبيرة من القبور المحلية موزعة على مقابر محلية معاصرة للفينيقيين كمقبرة جبيلة وعين الدالية ودار زهيرو و مرشان و غيرها[٦٥] تخص مواقع قروية تعود للقرن ٨ ق.م[٦٦]، تعكس حدوث مثاقفة بين الأهالي و الفينيقيين، من خلال عمارة القبور و المواد الجنائزية المكونة من جواهر فضية بتقليد فينيقي و قشر بيض النعام المزخرف[٦٧].

و من المثير للانتباه أثناء تمعن خريطة توزيع هذه المدافن أنها تمركزت في منطقة غير بعيدة عن المرجات والبحر، وهي الوضعية التي وُجدت عليها مثلاً مقبرتا عين الدالية الكبيرة ودار زهيرو وبوشي -ب- المشيدة فوق تلال كتلة ظهر زهيرو، والقريبة من المستنقع المزود بمياه واد تاهدارت وواد المهرهر، ومن الأراضي الفلاحية المجاورة لها، كما أن مقبرة جبيلة وجدت فوق تل مرتفع بعض الشيء عن مستنقع بوخالف القريب من المقبرة[٦٨].

تعكس المواقع الموصوفة أعلاه، اهتمامًا موريًا وفينيقيًا بالأنهار و المرجات، إلى جانب الجزر والخلجان، لإقامة المحطات التجارية أو إنشاء المدن بصفة دائمة، كما يبين ذلك الجدول الآتي:

المواقع المورية و الفينيقية بالمغرب القديم ما بين
القرن ٨ ق.م و منتصف القرن ٦ ق.م

اسم الموقع	جُغرافية الموقع	التأسيس
ليكسوس	ضفة نهر اللوكوس	محلي ثم فينيقي
شالة	ضفة نهر أبو رقراق	فينيقي
جزيرة موكادور	جزيرة بالمحيط الأطلنطي	فينيقي؟
مدينة إثيوبية مجهولة الاسم	ضفة نهر كسيون	محلي
أكروس أو ريسادير	صخرة كلسية مشرفة على البحر	فينيقي/محلي
قشقوش	ضفة واد لاو	محلي إلى جانب تردد فينيقي
سيدي عبد السلام د لبحر	ضفة واد مرتيل	فينيقي
بوحوت	ضفة واد ملوية	غير محدد بدقة: قبل روماني.
سيدي إدريس	ضفة واد أمقران	فينيقي
مقابر جهة طنجة	قرب البحر والمرجات الشاطئية	محلي وتردد فينيقي على هذه المواقع

يؤكد هذا الجدول إلى جانب نتائج بعض الدراسات[٦٩]، تحول جزء من الموريين على الأقل، من حياة الترحال إلى حياة الاستقرار، من خلال إنشاء مراكز سكنية سبقت زمنيًا التوسع الفينيقي بالحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، وتمتعهم بتنظيم اجتماعي واقتصادي متطور شيئًا ما، سمح لهم بتدبير ومراقبة مختلف مراحل الإنتاج والمبادلات التجارية، والانفتاح على التيارات الثقافية بالمتوسط[٧٠]. عكس ما ذهب إليه طاراديل (على سبيل المثال) من كون السكان الأصليين كانوا يعيشون حياة نيوليثية أثناء قيام الفينيقيين بتأسيس مجموعة من المدن والمراكز على السواحل المغربية[٧١]، أو عد المغرب القديم قبل الاحتلال الروماني، مجرد فضاء شبه جاف، تجول فيه القبائل المترحلة رفقة قطعانها بحثًا عن الماء والكلأ[٧٢].

ويشهد الجدول أيضًا على دور النهر كمكون من مكونات المشهد المائي بالمغرب القديم، في استقطاب السكان المحليين ثم الفينيقيين للاستقرار قرب ضفافه، بهدف الاستفادة من خصائصه الطبيعية في تطوير الأنشطة الاقتصادية (الصيد النهري، صناعة الخزف، التجارة، النقل و التنقل...) وربما الشرب في حالة عدم تلوثه وعدم ركوده.

الحواشي

١- المجيدي عبد الخالق، الممرات الطبوغرافية وعلاقتها بتوزيع الفن الصخري، ضمن أعمال ندوة النهر في تاريخ المغرب (يومي ٢٠ و٢١ ماي ٢٠١٢) بكلية الآداب و العلوم الإنسانية في مراكش، (غير منشور)

2- Bouzouggar. A., L'Homme et l'eau au cours de la préhistoire, le Jardin des Hespérides, N°1, Novembre 2004/Avril 2005. pp. 36-37-38.

٣- الهجراوي محمد عبد الجليل، عصور ما قبل التاريخ بالمغرب، ضمن أعمال ندوة أضواء جديدة على تاريخ شمال إفريقيا القديم وحضارته، تكريم الأستاذ

المصطفى مولاي رشيد، تنسيق ذة.حليمة غازي بن ميس، ذة. البيضاوية بلكامل، الرباط، مطبعة دار السلام للطباعة والنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص. ١٢٢.

٤- يقصد بالانجذاب المائي في العلوم الطبيعية انجذاب جذور النباتات للماء، وهو يشبه كثيرًا بحث الإنسان عن الماء للاستقرار بالقرب منه.

٥- المزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية إبان المرحلة الفينيقية من خلال الرحلة المنسوبة إلى سكيلاكس، ضمن الرحلة بين الشرق و الغرب، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٠٠٣، ١١٠م، ص. ٢٧٤.

6- Desanges. J., Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (Ve siècle avant J.-C. – IVe siècle après J.-C.), Rome, collection de l'école française de Rome, 38. 1978. pp. 96-98-110.

٧- تقترح الباحثة حليمة غازي بن ميس، مطابقة هذه المدينة المجهولة الاسم مع مدينة القصر الصغير، انظر:

Ghazi-Ben Maissa, H., Image ou mirage de la Tingitane a travers les sources arabes médiévales, Africa Romana: Atti del XIV convegno di studio, 2000. Sassari, Roma, 2002. Volume Terzo. p. 2230.

٨- هو نهر اللوكوس حسب مجموعة من الباحثين، انظر: البرينسي عبد اللطيف، رحلة حنون: دراسة و تحقيق، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بفاس، ١٩٨٩ – ١٩٩٠م، ص.٢٢٦-٢٢٧، والمزيفي محمد رضوان، ليكسوس مستوطنة فينيقية بالساحل الأطلنطي للمغرب، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، سلسلة الرسائل والأطروحات الجامعية، ٢٠١٠، ص. ٣١، الإحالة رقم ٣٤.

٩- أجمع جل الباحثين الذي تناولوا بالدراسة رحلة سكيلاكس، على أن كرابيس هو واد سبو، انظر:

Besnier, M., Géographie ancienne du Maroc (Maurétanie Tingitane), Archives du Maroc, N°1. 1904. pp. 307-337. ; Rebuffat, R., II. Le périple d'Hannon, B.A.M, Tome XVI, 1985-1986. p. 276.; Gsell, S., Histoire Ancienne de L'Afrique du Nord, Paris, Librairie Hachette, quatrième édition, 1920, Tome II, p. 176.; Desanges. J., Recherches..., op.cit., p. 114.

كركوبينو جيروم، ترجمة: محمد التازي سعود، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة تاريخ المغرب، ٢٠٠٨، ص. ١٢٠، و القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين و تركيب، الرباط، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ٢٠١١، ص. ٨٦، و المزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية.... المرجع السابق، ص. ٢٨٨.

١٠- رجّح بعض الباحثين تطابقه مع واد اللوكوس الحالي (العسري عبد الرزاق، قراءة في طوبونيميا أنهار الواجهة الأطلسية من خلال ثلاث رحلات: حنون و سلاكس و بوليب، مجلة بحوث، العدد ١٠، ٢٠٠٢، ص. ٣٢، والمزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية....، المرجع السابق، ص. ٢٨٨، و كركوبينو جيروم، المغرب العتيق، المرجع السابق، ص. ١٢٠.) في حين ذهب البعض الآخر إلى مطابقته مع واد القصب قرب مدينة الصويرة، و هناك من رجح تطابق كسيون مع نهري كوسينوم و كوسا؛ أي واد تانسيفت أو واد سوس (القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين و تركيب، المرجع السابق، ص. ٩٢.)

١١- تسمى أيضا بحيرة إلكتروم، قد يكون المقصود بها مصب وادي تاهدارت (البوزيدي سعيد، الاستغلال الفلاحي بموريطانيا الغربية ما بين القرن الثاني قبل الميلاد و الثالث الميلادي، أطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ القديم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز – فاس، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ص. ١٢٥.) أو الحوض الواسع الذي ما زال مغمورًا بالمياه في بعض جهاته إلى يومنا هذا، والذي يحتله المجرى الأسفل لواد تاهدارت و واد المهرهر و واد الحاشف (المزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية.... المرجع السابق، ص. ٢٨٥.)

١٢- انظر فرضيات توطين هذه الجزيرة في: بلكامل البيضاوية، مفارقات المصادر الأدبية و الأثرية حول مواقع ما قبل الإسلام بالمغرب، مجلة بحوث، العدد ٦، ١٩٩٥م، ص.١٧٩-١٨٠.

١٣- اختار شارل تيسو و رايموند روجي الاينة، توطين خليج كوطيس في المجال الممتد بين رأس سبارتيل شمالا و رأس الأقواس جنوبًا. (Roget, R., Index de Topographie antique du Maroc, P.S.A.M., fasc. 4., 1938. p.34.) وهناك من أكد أن هذا

الماء والاستقرار بالمغرب قبل الفترة الرومانية المرحلة المورية الأولى أنموذجًا

الخليج ليس إلا خليج طنجة الحالي. انظر: القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين و تركيب، المرجع السابق، ص. ٨٨.

١٤- كلمة أكروس حسب محمد رضوان المزيفي، مجرد تحريف إغريقي لكلمة رأس الفينيقية "روس"، و من المحتمل أن يكون المقصود بخليج أكروس خليج روسادير (مليلية)، وربما دل الإسم على خليج آخر. انظر: المزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية إبان المرحلة الفينيقية،... المرجع السابق، ص. ٢٨٩.

١٥- يقول سترابون: "إلى الجنوب من ليكسوس و كوتيس، يوجد خليج يسمى الامبوري، به مستوطنات تجارية فينيقية" (سترابون، الكتاب السابع عشر من جغرافية سترابون (وصف ليبيا ومصر)، نقله عن الإغريقية د. محمد المبروك الدويب، بنغازي، منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، الكتاب السابع عشر، الفصل الثالث، الفقرة الثانية)، ويضيف في محل آخر: "بالقرب من الخليج الامبوري، في الخلجان التالية يقال أن هناك مستوطنات لأهل صور، وهي الآن مجرد خلاء، وهي لا تقل عن ثلاثمائة مدينة، دمّرها الفاروسيون والنيكريتيون، و يقولون إن هؤلاء الأقوام يبعدون عن لينكس بمسافة ثلاثين يومًا" (سترابون، المصدر السابق، الكتاب السابع عشر، الفصل الثالث، الفقرة الثالثة)، ويضيف أن "أرتيميدور يخالف إيراطوسطين في وجهة النظر؛ لأن هذا الأخير يقول أن هناك مدنًا فينيقية كثيرة جدًا قد اختفت تحت الأرض، و لم يعد لها أي أثر الآن" (سترابون، المصدر السابق، الكتاب السابع عشر، الفصل الثالث، الفقرة الثامنة).

١٦- ينتسب الأطلسيون في نفس الآن للإله أطلس و لجبل أطلس. ويؤكد في هذا الصدد عبد المحسن شداد، صعوبة توطين جبل أطلس في موقع محدد، باستخدام المصادر الأدبية القديمة وحدها. فأمام تعارض المعطيات المكتوبة، و ضعف مصداقية البعض منها، نجد أنفسنا ملزمين بتوطين جبل أطلس بعدة سلاسل جبلية تمتد من الريف شمالًا إلى الأطلس الصغير جنوبًا، فأغلب النصوص تستمد مادتها من الأساطير، و هو ما يمنع استغلالها في إطار جغرافي محدد و دقيق. انظر:

Cheddad. A., Recherches de Géographie historique: a propos du Mont Atlas. Africa Romana: atti del XIV convegno di studio, 2000. Sassari, Italia, Roma. 2002. Volume terzo, p. 2174.

17- Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, 3.56.2. apud.

مجدوب محمد، مختصر حول تاريخ موريطانية قبل السيطرة الرومانية، مجلة بحوث، العدد ٦، ١٩٩٥م، ص. ١٥١.

١٨- بنمليح طايع محمد، طنجة "تنكي" من خلال المصادر المكتوبة و الأثرية، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه في التاريخ القديم، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، السنة الجامعية ٢٠٠٠ – ٢٠٠١م، ص. ٢.

19- Kbiri-Alaoui.M., Siraj. A., Vismara. C., Recherches archéologiques maroco-italiennes dans le Rif, Africa Romana: Atti del XV convegno di studio, Tozeur, 2002. Sassari, Roma, 2004. Volume primo. p. 578.

20- Desanges, J., Sources Littéraires antiques sur Lixos, Lixus, actes du colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'Ecole française de Rome (8-11 novembre 1989), Publications de l'Ecole française de Rome, 166. Rome. 1992. pp. 405-409.

21- Decret. F., Carthage ou l'empire de la mer, collection points: Histoire, 30. Paris, édition du Seuil. 1977. p. 33.

يقول فرنان بروديل Fernand Braudel: "مع حلول القرن الثامن قبل الميلاد، عرف الشرق الأدنى ازدهارًا جديدًا، فقد عادت الحياة إلى البحر مع موانئ فينيقية النشيطة و المدن الإغريقية، و بفضل هذه الموانئ و المدن و سفنها و بحارتها سيتم انجاز غزو حقيقي لغرب البحر الأبيض المتوسط". فرنان بروديل، فجر المتوسط، ترجمة محمد بوليش، مجلة بيت الحكمة، العدد الخامس، السنة الثانية، أبريل ١٩٨٧م، ص. ٧٤.

يربط يوسف بوكبوط بدايات ليكسوس بالاستقرار المحلي قبل وصول الفينيقيين للمغرب القديم، انطلاقًا من بنيات سكنية محلية وخزف يدوي قبل-فينيقي، انظر:

Bokbot. Y., Réflexions sur le substrat amazigh dans les villes et "Comptoirs" phénico-puniques du Maghreb occidental, Hespéris-Tamuda, volume XLI, Fascicule unique, 2006. p. 12.

22- Aranegui G.C., Habibi. M., Lixus, Larache: les niveaux phéniciens et punico-maurétaniens du sondage du Caroubier, B.A.M., tome XX, 2004. p.136.

23- El Khatib-Boujibar. N., Le problème de l'alimentation en eau a Lixus, Lixus, op.cit., pp. 305-306.

٢٤- من الشواهد الأثرية الدالة على هذه الرطوبة المتصلة في نظرنا بالخصوصيات المناخية للدور الغربي، اكتشاف بقايا عظام فيل من نوع Loxodonta africana بالمستوى الفينيقي في ليكسوس. انظر:

Aranegui G.C., Habibi. M., Lixus, Larache..., op.cit., p. 139.

٢٥- القبلي محمد (إشراف وتقديم)، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، المرجع السابق، ص. ٨٩-٨٧.

"كانت فينيقيا عبارة عن شريط من الموانئ الصغيرة المستندة إلى الجبل و الواقعة على أشباه جزر أو جزر صغيرة و كأنها أرادت أن تكون غريبة عن القارة العدوانية في معظم الأحيان. فقد كانت مدينة صور مشيدة على جزيرة ضيقة. و كانت تجد في ذلك ما هو جوهري: دفاع فعال، و ميناءين أحدهما شمالي و الآخر جنوبي، ومنبع غزير من المياه الصالحة للشرب. أما الباقي: المؤن والزيت والخمر والمواد الأولية، فكان على البحارة أن يجلبوه. إن مدنًا من هذا النوع لا يمكنها أن تعيش إلا من التجارة والصناعة." فرنان بروديل، فجر المتوسط، المرجع السابق، ص. ٧٧.

٢٦- العزيفي محمد رضوان، ليكسوس مستوطنة فينيقية بالساحل الأطلنطي للمغرب، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، سلسلة الرسائل و الأطروحات الجامعية، ٢٠١٠م، ص. ٢١٨.

El Khayyari. A, Kbiri-Alaoui. M., Les époques phénicienne et punique, Maroc, les trésors du royaume, Paris, édition plume-Paris musées-AFAA. 1999. p. 51.

27- Ponsich. M., Lixus, le quartier des Temples, Rabat, Division de l'Archéologie des Monuments Historiques et des Sites et des Musées, Etudes et travaux d'Archéologie Marocaine – IX, 1981. p. 24.

٢٨- أشار بلين الشيخ لنهر سلا أو سلات قرب مدينة سلا القديمة (Pline l'ancien, H.N., V) ٥). أما الجغرافي بطليموس فأشار لمصب نهر Salata ومدينة سلا، ومنحهما نفس الإحداثيات تقريبًا، و قد اجمع كل الباحثين دون استثناء على مطابقة نهر سلا مع واد أبي رقراق الحالي. انظر:

Desanges. J., Recherches..., op.cit., p. 134.; Mauny. R., Autour d'un texte bien controversé: Le «périple» de Polybe (146 av. J.-C.), Hespéris, Tome XXXVI. 1er et 2e tri. Année 1949. p. 54.; Thouvenot, R., Défense de Polybe, Hespéris, Tome XXXV. 1er et 2e tri. Année 1948. p. 88.; Besnier, M., Géographie..., op.cit., p. 345.

29- Boube. J., Les origines phéniciennes de Sala de Maurétanie, Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, nouvelle série 17, fasc. B, année 1981. Paris, C.T.H.S. 1984. pp.155-156-166-167.

30- Amine, A, Bensaid, A., Larrigaudière, C., Martinet, G., Rosenberger, B., L'Antiquité, de la préhistoire aux conquêtes arabes, Paris, Hatier – Casablanca, Librairie nationale, 1968. p. 96.

31- Euzennat. M., L'Archéologie marocaine de 1955 a 1957, B.A.M., tome II, 1957, p. 201.

Maria Giulia. A.G., Notes sur les graffitis phéniciens de Mogador, Lixus, op.cit., p. 155.

مجدوب محمد، محاولة في رصد حصيلة الأبحاث الأثرية حول المغرب القديم قبل العهد الروماني، مجلة أمل، العدد ٢٧، السنة التاسعة، ٢٠٠٢، ص. ٩١.

32- Thouvenot Raymond, Recherches archéologiques à Mogador, Hespéris, tome XLI, 3e-4e trimestres, année 1954. p. 467.

33- Périple du Pseudo Scylax, 112.

34- El Khayyari. A, Kbiri-Alaoui. M., Les époques phénicienne et punique. op.cit., p. 51.

٣٥- القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، المرجع السابق، ص. ٨٩.

36- Amine, A. et Alli, L'Antiquité.., op.cit., p. 96.

٣٧- غلاي بن ميس حليمة، آثار الفينيقيين و القرطاجيين بمملكة المغرب القديم بين البحث عن الواقع و الجري وراء السراب، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، العدد ٢٦، ٢٠٠٦م، ص. ٧٣.

38- Périple du Pseudo Scylax, 112.

اختلف الباحثون باختلاف قراءاتهم لنص الرحلة و للجغرافية التاريخية للمغرب القديم بشكل عام، في توطين هذا النهر. فكانت الحصيلة أربع توطينات مختلفة عن بعضها البعض، هي: نهر اللوكوس، ونهر أم الربيع، ونهر القصب، ونهر درعة. انظر حول ذلك:

العسري عبد الرزاق، قراءة في طوبونيميا.... المرجع

السابق، ص. ٣٢، و المزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية...، المرجع السابق، ص. ٢٨٨، و كركوبينو جيروم، المغرب العتيق، المرجع السابق، ص. ١٢٠.

Rebuffat, R., Recherches sur le Bassin du Sebou..., op.cit., p. 269.; Besnier, M., Géographie..., op.cit., p. 307.; Thouvenot, R., Recherches archéologiques à Mogador, op.cit., p. 463.

39- Decret. F., Carthage..., op.cit., p. 40.

40- Périple du Pseudo Scylax, 111.

٤١- المزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية...، المرجع السابق، ص. ٢٨٩.

يطلق لفظ أكروس على أقصى الشيء، كأعلى أو أبعد أو أعمق نقطة معينة، لذلك فهو قابل للتأقلم مع العديد من المشاهد الجغرافية، لكنه يرتبط خاصة بالقمم و الرؤوس الطبيعية، كما هو الحال هنا بالنسبة لأكروس أو روسادير.

Novano-Lefèvre. D., Le culte d'Héra a pérachora (VIIIe – VIe s.): essai de bilan, Revue des Etudes Grecques, volume 113, numéro 113-1. 2000, p. 42, note 2.

٤٢- العيوض سيدي محمد، مدن المغرب القديم من خلال إشارات النصوص ونتائج البحث الأثري، الرباط، الرباط نيت، ٢٠١١، ص.٩، والمزيفي محمد رضوان، السواحل المغربية...، المرجع السابق، ص. ٢٨٩، و القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، المرجع السابق، ص. ٨٦، و بلكامل البضاوية، روسادير، معلمة المغرب، المجلد ٢٤، ملحق (ج ١)، سلا، ٢٠٠٨م، ص. ١٤٥.

٤٣- الوزارة الأولى المغربية، لمحة عن المدن و الجزر المحتلة بشمال المغرب، يونيو ١٩٧٥م، ص. ٢٢-١٦.

44- Decret François, Carthage..., op.cit., p. 112.

٤٥- مقدون محمد، مدن المغرب القديم في الكتابات الجغرافية الإغريقية و اللاتينية، مجلة مكناسة (مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بمكناس)، العدد ١٥، ٢٠٠٥م، ص. ١٩٢.

٤٦- غازي بن ميس حليمة، آثار الفينيقيين...، المرجع السابق، ص. ٧٧-٧٦.

47- Ghazi-Ben Maissa. H., Image ou mirage de la Tingitane..., op.cit., p. 2222.

٤٨- الوزارة الأولى المغربية، لمحة عن المدن...، المرجع السابق، ص. ١٩.

٤٩- القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، المرجع السابق، ص. ٨٩.

50- Kbiri-Alaoui .M., Siraj. A., Vismara. C., Recherches archéologiques..., op.cit., p. 584.

٥١- القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين وتركيب، المرجع السابق، ص. ٨٨.

52- El Khayyari. A., Kbiri-Alaoui. M., Les époques phénicienne et punique. op.cit., p. 51.

53- Bokbot. Y., Réflexions sur le substrat amazigh..., op.cit., p. 13.

٥٤- قد يتعلق الأمر باستقرار فينيقي، أو بمجرد تردد من طرفهم على الموقع.

55- El Khayyari. A., Kbiri-Alaoui. M., Les époques phénicienne et punique. op.cit., p. 51.

مجدوب محمد، محاولة في رصد حصيلة الأبحاث الأثرية...، المرجع السابق، ص. ٩٢.

المزيفي محمد رضوان، وادي مرتيل خلال العصور القديمة ومسألة عزل جبال الريف للمغرب عن العالم المتوسطي، ندوة الجبل في تاريخ المغرب، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب و العلوم الإنسانية سايس فاس، سلسلة ندوات ومناظرات، سلسلة العلوم الإنسانية ٢، ص. ١٢.

٥٦- المزيفي محمد رضوان، وادي مرتيل خلال العصور...، المرجع السابق، ص. ١٤.

٥٧- أمفورات فينيقية، خزف فينيقي ذو برنيق أحمر، خزف كمباني ذو برنيق أسود...

58- Kbiri-Alaoui .M., Siraj. A., Vismara, Recherches archéologiques..., op.cit., p. 582.

٥٩- يعني اسم نهر أمقران في اللغة الأمازيغية: النهر الكبير.

60- Kbiri-Alaoui.M., Siraj. A, Vismara, Recherches archéologiques..., op.cit., pp. 589-590-597-598.

٦١- لم تكن تكي تابعة فقط للفينيقيين، بل كانت مركزًا محليًا لرتاده التجار الفينيقيون فقط، انظر: بنمليح طايع محمد، طنجة "تكي" من خلال المصادر المكتوبة و الأثرية، المرجع السابق، ص. ٦١.

٦٢- قد يتعلق الأمر باستقرار فينيقي، وبخاصة أن بعض مقابر

جهة طنجة فينيقية و ليست محلية كمدفن رأس أشقار، وربما مقبرة المغوغة الصغيرة؟. انظر: العزيفي محمد رضوان، الفينيقيون بفحص طنجة و علاقاتهم بالسكان من خلال مقابر المنطقة و محتوياتها المؤرخة ما بين القرن السابع وأواسط القرن السادس قبل الميلاد، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بفاس، العدد ١١، ١٩٩٠م، ص. ٢٠٤.

63- Ponsich. M., Nécropoles puniques de la région de Tanger, Actes du 91e congrès national des sociétés savantes, Rennes 1966. Section d'Archéologie, Paris, Bibliothèque Nationale. 1968. p. 57.

٦٤- العزيفي محمد رضوان، الفينيقيون بفحص...، المرجع السابق، ص. ٢٠٥.

٦٥- العزيفي محمد رضوان، مساهمة في دراسة حالة السكان القدامى للمغرب خلال المرحلة الفينيقية - دفناء مقابر طنجة نموذجا -، مجلة أمل، السنة التاسعة، العدد ٢٧، ٢٠٠٢م، ص. ١٧٤، و العزيفي محمد رضوان، الفينيقيون بفحص...، المرجع السابق، ص. ٢٠١.

هناك قبور حول طنجة يقول بعضهم أن أصحابها دفنوا على الطريقة الفينيقية أو القرطاجية، لكن لا طريقة الدفن و لا حتى محتويات القبور ذات الصنع الفينيقي أو القرطاجي شاهد على أن المدفون فينيقي أو قرطاجي، بل ربما ساكن محلي متأثر بالفينيقيين أو القرطاجيين. انظر: غلاي بن ميس حليمة، آثار الفينيقيين...، المرجع السابق، ص. ٧٨.

66- Bokbot. Y., Réflexions sur le substrat amazigh..., op.cit., p. 15.

67- El Khayyari. A., Kbiri-Alaoui. M., Les époques phénicienne et punique. op.cit., p. 51.

٦٨- العزيفي محمد رضوان، مساهمة في دراسة حالة...، المرجع السابق، ص. ١٧٤.

٦٩- غلاي بن ميس حليمة، آثار الفينيقيين...، المرجع السابق، ص. ٧٢، و العميم محمد، إشكالية أصل المدينة بشمال إفريقيا، ندوة المدينة في تاريخ المغرب العربي، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية II، ابن مسيك- الدار البيضاء، ١٩٩٠، صص.٦٦-٦٢-٦٢.

Bokbot. Y., Réflexions sur le substrat amazigh..., op.cit., pp. 10-15.

70- El Khayyari. A., Kbiri-Alaoui. A., Les époques phénicienne et punique. op.cit., pp. 49-53.

يقول عبد الله العروي في هذا الصدد: "يصور لنا الباحثون الغربيون الاستعمار (الاستيطان) الفينيقي و هو يمدن المغرب بواسطة التجارة و تقنيات الزراعة، هذه صورة مبنية فقط على نصوص كتبها مؤلفون قدامى مولعون، كما هو معلوم، بغرائب الأمصار البعيدة، و لا تدعمها إلى حد الآن أدلة أثرية مقنعة.". انظر: العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م، ص. ٧٥.

٧١- ميكيل طاراديل ماثيو، الحضارات المغربية الأولى، ترجمة محمد التازي سعود، مجلة البحث العلمي، العدد ٦، السنة الثانية، سبتمبر/دجنبر ١٩٦٥م،ص. ١١.

72- Mahjoubi. A., L'Urbanisation de l'Afrique antique à l'époque préromaine, Africa Romana: Atti del II convegno di studio, 1984. Sassari, Venezia, 1985. p. 201.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- البرينسي عبد اللطيف، **رحلة حنون** : دراسة و تحقيق، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ القديم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بفاس، ١٩٨٩ - ١٩٩٠م.
- بلكامل البيضاوية، مفارقات المصادر الأدبية و الأثرية حول مواقع ما قبل الإسلام بالمغرب، مجلة بحوث، العدد ٦، ١٩٩٥م.
- بنمليح طايع محمد، طنجة "تنكي" من خلال المصادر المكتوبة و الأثرية، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه في التاريخ القديم، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، السنة الجامعية ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م.
- البوزيدي سعيد، الاستغلال الفلاحي بموريطانيا الغربية ما بين القرن الثاني قبل الميلاد و الثالث الميلادي، أطروحة دكتوراه الدولة في التاريخ القديم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز - فاس، ٢٠٠٠-٢٠٠١م.
- العزيفي محمد رضوان، الفينيقيون بفحص طنجة و علاقاتهم بالسكان من خلال مقابر المنطقة و محتوياتها المؤرخة ما بين القرن السابع و أواسط القرن السادس قبل الميلاد، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بفاس،

العدد ١١، ١٩٩٠م.

- العزيفي محمد رضوان، ، ليكسوس مستوطنة فينيقية بالساحل الأطلنطي للمغرب، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، سلسلة الرسائل و الأطروحات الجامعية، ٢٠١٠م.
- غلاي بن ميس حليمة، آثار الفينيقيين و القرطاجيين بمملكة المغرب القديم بين البحث عن الواقع و الجري وراء السراب، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، العدد ٢٦.
- فرنان بروديل، فجر المتوسط، ترجمة محمد بولعيش، مجلة بيت الحكمة، العدد الخامس، السنة الثانية، ابريل ١٩٨٧م.
- القبلي محمد (إشراف و تقديم)، تاريخ المغرب تحيين و تركيب، الرباط، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، ٢٠١١م.
- مجدوب محمد، محاولة في رصد حصيلة الأبحاث الأثرية حول المغرب القديم قبل العهد الروماني، مجلة أمل، العدد ٢٧، السنة التاسعة، ٢٠٠٢م.
- مجدوب محمد، مختصر حول تاريخ موريطانية قبل السيطرة الرومانية، مجلة بحوث، العدد ٦، ١٩٩٥م، ص. ١٥١.
- المجيدي عبد الخالق، الممرات الطبوغرافية و علاقتها بتوزيع الفن الصخري، ضمن أعمال ندوة النهر في تاريخ المغرب (يومي ٢٠ و٢١ ماي ٢٠١٢م) بكلية الآداب و العلوم الإنسانية في مراكش، (غير منشور)
- محمد رضوان، السواحل المغربية إبان المرحلة الفينيقية من خلال الرحلة المنسوبة إلى سكيلاكس، ضمن الرحلة بين الشرق و الغرب، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات و مناظرات رقم ١١٠، ٢٠٠٢م.
- مقدون محمد، مدن المغرب القديم في الكتابات الجغرافية الإغريقية و اللاتينية، مجلة مكناسة (مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بمكناس)، العدد ١٥، ٢٠٠٥
- ميكيل طارازيل ماثيو، الحضارات المغربية الأولى، ترجمة محمد التلاي سعود، مجلة البحث العلمي، العدد ٦، السنة الثانية، سبتمبر/دجنبر ١٩٦٥م.
- الهجراوي محمد عبد الجليل، عصور ما قبل التاريخ بالمغرب، ضمن أعمال ندوة أضواء جديدة على تاريخ شمال إفريقيا القديم وحضارته، تكريم الأستاذ المصطفى مولاي رشيد، تنسيق ذة.حليمة غلاي بن ميس، ذة. البيضاوية بلكامل، الرباط، مطبعة دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

المراجع الأجنبية:

- Aranegui G.C., Habibi. M., Lixus, Larache : les niveaux phéniciens et punico-maurétaniens du sondage du Caroubier, B.A.M., tome XX, 2004
- Besnier, M., Géographie ancienne du Maroc (Maurétanie Tingitane), Archives du Maroc, N°1. 1904. pp. 307-337. ; Rebuffat, R., II. Le périple d'Hannon, B.A.M, Tome XVI, 1985-1986
- Bokbot. Y., Réflexions sur le substrat amazigh dans les villes et "Comptoirs" phénico-puniques du Maghreb occidental, Hespéris-Tamuda, volume XLI, Fascicule unique, 2006.
- Boube. J., Les origines phéniciennes de Sala de Maurétanie, Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, nouvelle série 17, fasc. B, année 1981
- Bouzouggar. A., L'Homme et l'eau au cours de la préhistoire, le Jardin des Hespérides, N°1, Novembre 2004 / Avril 2005. pp. 36-37-38
- Cheddad. A., Recherches de Géographie historique : a propos du Mont Atlas. Africa Romana : atti del XIV convegno di studio, 2000. Sassari, Italia, Roma. 2002.
- Decret. F., Carthage ou l'empire de la mer, collection points : Histoire, 30. Paris, édition du Seuil. 1977
- Desanges. J., Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (Ve siècle avant J.-C. – IVe siècle après J.-C.), Rome, collection de l'école française de Rome, 38. 1978
- Desanges, J., Sources Littéraires antiques sur Lixos, Lixus, actes du colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'Ecole française de Rome (8-11 novembre 1989), Publications de l'Ecole française de Rome, 166. Rome. 1992
- Ghazi-Ben Maissa, H., Image ou mirage de la Tingitane a travers les sources arabes médiévales, Africa Romana : Atti del XIV convegno di studio, 2000. Sassari, Roma, 2002

دراسة توثيق حسن العطار لمصادره الطبية في مخطوطة راحة الأبدان

د. أيمن ياسين عطعط
سورية

مقدمة: يعد توثيق المصادر والمراجع من أهم الشروط العلمية والفنية التي يجب أن يلتزم بها الباحث أو الكاتب في جميع العلوم؛ وذلك لأهمية هذا الموضوع من ناحية الأمانة العلمية، وأمانة توثيق الأفكار ونسبها لصاحبها، وإن جميع المجلات المُحكَّمة العالمية والكتب العلمية تشترط وجود هذا التوثيق العلمي لجميع المقالات الواردة إليها. إن فكرة التوثيق العلمي ليست وليدة هذا العصر، فقد كانت منذ القِدَم، وقد اشتهر عدد من المؤلفين العرب بذكر مصادر معلوماتهم، ويسجل نقدٌ على بعضهم؛ بسبب عدم ذكر تلك المصادر والمراجع.

قام الشيخ حسن العطار (١١٨٠-١٢٥١هـ/١٧٦٦-١٨٣٥م) بعد عودته من اسطنبول إلى دمشق بتأليف كتاب طبي، ناقش من خلاله كتاب داوود الأنطاكي (توفي ١٠٠٨هـ/١٥٩٩م) نُزْهَة الأذهان في روضة الأبدان، وقد أسماه راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ويعرف أيضًا بشرح النُزْهَة، وهذا الكتاب لا يزال مخطوطًا.

الهدف من البحث: تعريف المصادر الطبية والعلمية التي ذكرها العطار في كتابه تبعًا لطرق التوثيق التي اتبعها في تأليف كتاب راحة الأبدان، والإجابة على سؤال مدى التزام حسن العطار باستعمال التوثيق العلمي لأفكاره في كتابه هذا، ومن ثم إجراء مناقشة لطرق التوثيق والمصادر التي اعتمد عليها العطار.

الكلمات المفتاحية: حسن العطار، كتاب راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان (شرح النُزْهَة)، توثيق المصادر والمراجع.

مقالات

١- حسن العطار (١١٨٠-١٢٥١هـ/١٧٦٦-١٨٣٥م)[1]:

الشيخ المصري من مشاهير نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الميلادي، اشتهر بالعديد من المجالات اللغوية والعلوم والطب والتاريخ، سافر إلى اسطنبول عام ١٢١٧هـ/١٨٠٢م، تعلم الطب في مدرسة حضرة حكيم باشا، استقر في دمشق عام ١٢٢٥هـ/١٨١٠م؛ حيث



ألف عددًا من الكتب الطبية، ثم عاد إلى القاهرة، وفي عام ١٢٤٦هـ/١٨٣٠م عين شيخًا للأزهر، وهي أعلى مرتبة علمية في الجامعة، توفي عام ١٢٥١هـ/١٨٣٥م، وكان عند وفاته شيخًا للأزهر، له العديد من الكتب نذكر منها: رسالة في الكلام، حاشية العطار على شرح الأزهرية، رسالة العلامة في الاجتهاد، قلائد الدرر في المقالات العشر، والعديد من الكتب والتي للأسف بعضها مجهول المكان حاليًا[٢].

وخلال وجوده في اسطنبول التقى العطار بالعديد من الأطباء الأوروبيين الذين قدموا إلى اسطنبول، وقد نقل العطار لهم عن ابن النفيس شرحه الصحيح للدورة الدموية الصغرى؛ حيث نشر بيتر غراند دراسة عن حسن العطار يقول فيها أنه وجد اقتباسًا كاملاً له من ابن النفيس يشرح فيه الدورة الدمورية الصغرى، وقد كان العطار أستاذ رفاعة الطهطاوي (١٢١٦-١٢٩٠هـ/١٨٠١-١٨٧٣م) الذي يعد رائد التنوير في العصر الحديث، والذي أرسل إلى باريس ببعثة علمية من قبل والي مصر محمد علي، وبعد عودته ألف كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز[٣] [٤].

٢- كتاب راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان (شرح النُزْهَة):

ما دعا العطار إلى شرح كتاب داوود الأنطاكي أنه عندما عاد من اسطنبول إلى دمشق ونزل في المدرسة البدرئية الفائقة النظام، وجد عامة الناس تتخذ من كتاب نُزْهَة الأذهان لداوود الأنطاكي كافة علومهم الطبية، ولكنه وجد فيه العديد من المغالطات؛ حيث يقول العطار في بداية كتابه: (عنّ لي أن أتقيد بشرح الرِسَالَة المسماة نُزْهَة الأذهان في اصلاح الأبدان للحكيم الفَاضِل والفيلسوف الكامل داوود الأنطاكي الذي فضله للنُجوم يحاكي، وإنما خصصتها بالشرح مع أنها لا تخلو عن القدح والجرح؛ لأن النّاس لبعد عصرهم عن تلك العُلوم يبالغون أشد المبالغة في تأليف الفَاضِل المذكور)[٥]، وقد قام العطار بالعودة إلى الكتب القديمة، ولكن لم يذكر مكان تواجد تلك الكتب، وقد يكون دار الكتب الظاهرية بدمشق، وقد أنهى العطار تأليف مسودة الكتاب كاملةً مع تبييض بعض موادها في دمشق، قبل توجهه عائدًا إلى مصر فيقول: (فلقد ألفتها في نحو ثلاثة أشهر وأنا بدمشق الشام أُكابِد الغربة وبِعاد الأحبة، وكان جُلّ تأليفي ليلاً ومعي رفيقٌ من فضلاء دمشق الشام)[٦]. وبعد عودته إلى مصر استكمل ما تبقى من الكتاب عام ١٢٢٨هـ/١٨١٣م، كما ذكر ذلك في نهاية مخطوطه.

٣- توثيق حسن العطار لمصادره: لقد استخدم العطار في كتابه عدة طرق مختلفة من التوثيق، ولم يعتمد منهجًا واحدًا، فأحيانًا يذكر اسم الكتاب فقط، وأحيانًا اسم المؤلف فقط، وأحيانًا يذكر التوثيق بشكل كامل، والآن سأرفق كل نوع من أنواع التوثيق التي أوردها في كتابه، وهي:

٣-١- **ذكر اسم الكتاب واسم المؤلف:** يعد هذا النوع من أفضل أنواع التوثيق التي يستخدمها المؤلفون؛ حيث يبين لك اسم الكتاب واسم المؤلف في آنٍ واحد؛ ونظرًا لذلك لن يختلط على القارئ المصدر المذكور، وقد استخدم العطار هذا الأسلوب كثيرًا، وهذه المصادر بعد ترتيبها وفق ظهورها التاريخي هي:

٣-١-١- **أبقراط:** يقول ابن أبي أصيبعة عنه: هو من أشرف أهل بيته وأعلاهم، تعلم صناعة الطب من أبيه إيراقليدس ومن جده، وهما نقلا إليه أصول صناعة الطب، وكانت مدة حياة أبقراط خمسًا وتسعين سنةً، منها صبيٌّ ومُتَعلم ست عشرة

سنة، وعالم مُعَلّم تسعًا وسبعين سنة[٧]. ذكر العطار لأبقراط كتابين هما:

أ - كتاب الفصول: ذكره العطار في الحديث عن تدبير الحوامل حين يقول: (قال أبقراط في الفُصُول إذا أحببت أن تعلم هل المرأة حامل أم لا؛ فاسقها إذا أرادت النوم ماء العسل فإن أصابها مغصٌ في بطنها فهي حامل، وإن لم يصبها مغصٌ فليست بحامل)[٨].

ب- كتاب تقدمة المعرفة: ذكره العطار في حديثه عن الخلط السوداوي حين يقول: (فقد قال أبقراط في تقدمة المعرفة: فإن كان ما يتقيأ أَخْضَر أو أكمد أو أَسْوَد، فكل ما كان من هذه الألوان فينبغي أن يُظَن به أنه رديء، فإن تقيأ الإِنْسَان الواحد جميع هذه الألوان فإن ذلك قتالٌ جدًا)[٩].

ولكن السؤال هو: هل اطلع العطار على كتب أبقراط باللغة اليونانية، أم أنه اعتمد فقط على ترجمة المؤلفين العرب لتلك الكتب؛ حيث لم يذكر اسم المُتَرجِم، أو الكتاب الذي نقل منه كلام أبقراط، ولعله قد اطلع على الترجمات التي كانت موجودة في دار الكتب الظاهرية[١٠]، وهي من تأليف حنين بن اسحق (١٩٤-٢٦٠هـ/٨١٠-٨٧٣م)[١١].

٣-١-٢- الجاحظ (١٥٠-٢٥٥هـ/٧٨٠-٨٦٩م)[١٢]: هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة، فُلِج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، ومات والكتاب على صدره؛ حيث قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه[١٣]. له تصانيف كثيرة أهمها كتاب الحيوان، وهو كبير أوله (جَنّبَك الله تعالى الشُبهة وعصمك من الحيرة)، وإن الجاحظ من شيوخ الفصاحة والبلاغة لا من أهل الأمور الطبيعية[١٤]، وإن العطار في حديثه عن لذة الجماع قد اقتبس من كتاب الحيوان للجاحظ فيقول: (ما ذكره الجاحظ أَيْضًا في كِتَاب الحيوان فإنه قال: إن لِذّتَها تكون على قَدَرِ شرهها وشهوتها، وتكون على قدر ما يُرَى من حركتها، ونحن قد نَرَى الحمار إذا أتى الإِتان فنظن أن اللذة على قدر الشهوة، والشهوة على قدر الحركة، وإن الصياح على قدر غلبة الإرادة)[١٥].

٣-١-٣- قسطا بن لوقا البعلبكي (توفي نحو ٣٠٠هـ/٩١٢م)[١٦]: الحكيم المسيحي الفيلسوف المهندس نزيل بغداد كان في أيام المقتدر بالله العباسي[١٧]، من تصانيفه الكثيرة: كتاب في أوجاع النقرس، رسالة إلى أبي محمد الحسن بن مخلد في أحوال الباه وأسبابه على طريق المسألة والجواب، كتاب جامع في الدخول إلى علم الطب، كتاب في القوة والضعف، كتاب في الأغذية على طريق القوانين الكلية، وكتاب في السهر[١٨]، ومن كتاب السهر اقتبس العطار في حديثه عن تدبير النوم، وهو من الأسباب الضرورية فقال: (قال قسطا بن لوقا في كِتَابه في السهر: قد رأيت من أقام أربعين يومًا لم ينم في نهاره، ولا في ليله)[١٩].

٣-١-٤- ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ/٩٨٠-١٠٣٧م)[٢٠]: حسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف الرئيس، يسميه الإفرنج Avicenna صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أصله من بلخ (مدينة مشهورة بخراسان في كتاب الملحمة المنسوب إلى بطليموس)[٢١]، ومولده في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى، ويقول ابن أبي أصيبعة: أنه حضر مُعَلّم القرآن والأدب، وأكمل العشر من العمر، وقد أتى على القرآن وعلى كثير من الأدب[٢٢]، وطاف البلاد

وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في هَمَذان (بالتحريك والذال معجمة وآخره نون)[٢٣]، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه. وعاد في أواخر أيامه إلى هَمَذان، فمرض في الطريق، ومات بها[٢٤].

ذكر العطار ابن سينا في أكثر من موضع، وكان يلقبه بالشيخ، وقد أورد ذكر ثلاثة كتبٍ لابن سينا، وهي:

أ- القانون في الطب: أشهر كتب ابن سينا على الاطلاق، وهو المرجع الهام بالنسبة للعطار في كتابه، يوجد منه عدة نسخ في دار الكتب الظاهرية[٢٥]، وقد اعتمد عليه العطار أكثر من مرة، ففي بداية الكتاب في حديثه عن الطب وأقسامه، يقول: (ولذلك قال الشيخ في القَانُون: لا يجب أن نَظُنَّ أن مرادهم أن أحد قسمي الطب هو تعلم العلم، والقسم الثَّاني الآخر هو المباشرة بالعَمَل، كما يذهب إليه، وهمُ كثيرٍ من البَاحِثين عن هذا الموضع، بل الحق عليك أن تعلم أن المراد من ذلك شَيْءٍ آخر؛ وهو أن ليس ولا واحد من قسمي الطب إلا أنه علم لكن أحدهما علم أصول، والآخر علم كيفية مباشرة)[٢٦].

ب- كتاب الشفاء: الكتاب الثاني الذي اعتمد عليه العطار، ولكن بدرجة أقل؛ حيث يقول في حديثه عن طبع النباتات والمعادن: (وإن أنكر ذلك الشيخ في الشفاء فإنه قال: وأما ما يدعيه أصحاب الكيمياء فيجب أن تعلم أنه ليس في أيديهم أن يقلبوا الأنواع قلبًا حقيقيًا، لكن في أيديهم تشبيهات حسنة حتى يصبغوا الأَحْمَر صبغًا أَبْيَض شَدِيد الشبه بالفضة)[٢٧].

ت- كتاب الأدوية القلبية: صنف ابن سينا هذا الكتاب في هَمَذان[٢٨]، لجأ إليه العطار في الحديث عن بعض المعالجات، ففي حديثه عن أدوية الزينة يقول: (قال الشيخ في الأَدْوِيـة القَلْبية: الآس[٢٩] فيه جوهران أحدهما الغالب فيه البرودة والآخر الغالب فيه الحر، ولم يستحكم فيما بينهما الامتزاج؛ بحيث لا يفرق بينها الحار الغريزي الذي في أبْدانا بل يفرق بينهما، فينفذ أولاً الحار الذي فيه تسخين ثم يأتي بعده البَارِد فيقوي ويشد، ولهذا تعظم منفعته في إنبات الشعر)[٣٠].

٣-١-٥- ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥ هـ / ١١٢٦-١١٩٨م): هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أبو الوليد الفيلسوف، من أهل قرطبة، يسميه الإفرنج Averroes عُنِي بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة[٣١]، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام، ثم أقبل على علوم الأوائل، ومال إلى علوم الحكماء، وولِّي قضاء قرطبة، وتوفي بمراكش، من تصانيفه: الكليات في الطب، كتاب في المنطق، كتاب بداية المجتهد في الفقه، ومختصر المستصفى في أصول الفقه[٣٢]، أورد العطار ذكر كتابين لابن رشد:

أ- كتاب شرح ألفية الشيخ: أو شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب[٣٣]، ذكره العطار في الحديث عن تدبير الجِمَاع وضرر الإكثار منه؛ حيث يقول: (قال ابن رشد شارح منظومة الشيخ عند قوله:

وكثرة الجِمَاع إضعاف البَدَن ويورث الأَجْسَام أنواع المحن)[٣٤].

ب- كتاب شرح القانون: ذكره العطار في حديثه عن تشريح العظام فيقول: (قال في قانونجه وشرحه لابن رشد: وأما الصدر فمُرَكَّب من سبعة أعظم هي: عظام القص، وقد خلقت

دراسة توثيق حسن العطار لمصادره الطبية في مخطوطة راحة الأبدان

سبعة بعدد الأضلاع المتصلة بها، ويتصل بأسفلها عظم غضروفي عريض طرفه الأسفل مائل إلى الاستدارة يسمى الخُنجري لمشابهته له، وهو وقاية لفم المعدة، وواسطة بين القص والأعْضَاء الليِّنة)[٣٥].

٣-١-٦- ابن هُبَل البغدادي (٥١٥-٦١٠هـ/١١٢٢-١٢١٣م)[٣٦]: علي بن أحمد ابن علي بن عبد المنعم، أبو الحسن المهذب، المعروف بابن هُبَل: طبيب من العلماء، ولد ببغداد وأقام بالموصل، ثم رحل إلى ماردين، ثم عاد إلى الموصل، وكُفَّ بصره، فلَزِم منزله قبل وفاته بسنتين، ومات بالموصل. من كتبه «المختارات في الطب ثلاثة أجزاء[٣٧]، وهو الكتاب الذي أورده العطار في حديثه عن تشريح الفك فقال: (قال ابن هُبَل في المختار: ولحكمةٍ بالغةٍ خُصَّ هذا العضو بالحركة في المضغ والكَلَام، وصان الخالق الفك الأعلى عن الحركة؛ لتشرفه ولكثرة ما فيه من قطع العظام المتجاورة، وعليها أعْضَاء شريفة كالعين والأنْف انتهى)[٣٨].

٣-١-٧- محمود الجَغْمِيني (توفي ٦١٨هـ/١٢٢١م): هو محمود بن محمد بن عمر الجَغْميني، من خوارزم، فلكي حاسب، له الملخص في الهيئة، رسالة في الحساب، قوة الكواكب وضعفها، وشرح طرق الحساب في مسائل الوصايا[٣٩]، واقتبس العطار من كتابه قانونجه، والذي يوجد نسخة منه في دار الكتب الظاهرية[٤٠]، فيقول في تشريح عظام الرِجل: (وقال الجغميني في كِتَابه المسمى قانونجه: إن الفخذ مُرَكَّب من عظمين؛ أحدهما المذكور، والثَّانِي حق الورك، وهو عظم يدخل فيه رأس الفخذ الفوقاني)[٤١].

٣-١-٨- ابن القف (٦٣٠-٦٨٥هـ / ١٢٣٣-١٢٨٦م): هو يعقوب بن إسحاق، أبو الفرج، أمين الدولة الكركي ابن القف، عالم بالطب والجراحة، وخدم بصناعة الطب في دمشق يعالج المرضى في قلعتها وتوفي بها، له تصانيف عدة منها عمدة الإصلاح في صناعة الجراح ثلاثة أجزاء في مجلد ضخم، يقال له العمدة في الجراحة[٤٢]، وهو الكتاب الذي أورده العطار كمصدر للمعلومات، ففي معالجة الديدان وتعريفها قال: (ذكر ابن القف في كِتَابه المسمى بالعمدة في صِناعَة الجراحة داء البقر قال: وقد ذكره الزهراوي في كِتَابه وإن كنا لم نعرفه في بلادنا ولا ذكره غيره من الأطِبَّاء، وهو دودة واحدة تتولد تحت الجلد وفوق اللَّحْم وتدب في الجِسْم كله صعودًا، وهبوطًا)[٤٣].

٣-١-٩- ابن النفيس (توفي ٦٨٧هـ/١٢٨٨م): هو علاء الدين علي بن أبي الحزم القَرشي الدمشقي، الملقب بابن النفيس له كتاب الشامل في الطب[٤٤]، وله أيضًا كتاب الموجز والذي شرح فيه كتاب القانون لابن سينا، وهو كتاب فريد من خير ما صُنِّف؛ فهو موجزٌ في الصورة، كاملٌ بالصناعة، شاملٌ للقوانين الكلية، جامعٌ لأصول المسائل العملية والعلمية[٤٥]، ويوجد نسخة من هذا الكتاب في دار الكتب الظاهرية[٤٦]، وقد أخذ منه العطار في حديثه عن تشريح العظام؛ حيث لقبه بالقرشي فقال: (وقد قال القرشي في شرح القَانُون: إن تشريح العظام والمفاصل ونحوها سهلٌ في الميت من أي سبب كان موته، ويسهل ذلك إذا مضى من موته مدة فَنِي فيها ما عليه من اللَّحْم حتى بقيت العظام متصلة بالأربطة ظاهرة)[٤٧].

٣-١-١٠- القطب الشِيرازي (٦٣٤-٧١٠هـ / ١٢٣٧-١٣١٠م)[٤٨]: هو محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشِيرازي، قاضٍ وعالم بالعقليات ومفسر، ولد بشِيراز (بالكسر وآخِره زاي بلد عظيم مشهور معروف مذكور من بلاد فارس)[٤٩]، وكان أبوه طبيبًا فيها،

فقرأ عليه، زار الشام ثم سكن تبريز وتوفي بها، وكان ظريفًا لا يحمل همًا ولا يغير زي الصوفية، يجيد لعب الشطرنج، وهو من بحور العلم[٥٠].

من آثاره: شرح مفتاح السكاكي، شرح حكمة الإشراق للسهروردي[٥١]، وله كتاب شرح القانون، وقد اقتبس منه العطار حين تحدث عن الأسباب الضرورية والتي يعد الهواء واحدًا منها فيقول: (قال الشيرازي في شرح القانون: اعلم أن الهَوَاء يتغير كما يتغير المَاء، غير أن الهَوَاء إذا كان على حاله لم يعرض له شَيْء من ذلك بل هذا التغير يعرض له عندما تخالطه الأَبْخِرَة والأدخنة)[٥٢].

٣-١-١١- سديد الدين الكازَرَوني (كان حيًا ٧٤٥هـ/١٣٤٤م): طبيب له كتاب شرح كليات ابن سينا المسمى بتوضيحات القانون فرغ منه سنة ٧٤٥هـ/١٣٤٤م[٥٣]، وله كتاب شرح الموجز لابن النفيس، الذي اقتبس منه العطار في معالجة الضعف الجنسي عند الرجل فيقول: (والذي ينبغي اعتماده ما ذكره الكازَرَوني في شرح الموجز، وهو: فلفل[٥٤] دارفلفل[٥٥] زنجبيل[٥٦] من كل واحد عشرة دراهم)[٥٧]، ويوجد نسخة من هذا الكتاب في دار الكتب الظاهرية[٥٨].

٣-١-١٢- حاجي باشا (توفي ٨٢٠هـ/١٤١٧م): هو خضر بن علي بن مروان بن علي حسام الدين الآيديني، ويقال له الخطاب، ويعرف بحاجي باشا، طبيب متكلم من علماء الحنفية، أصله من قونية ومولده ومنشأه في آيدين، سكن مصر وتوفي بها[٥٩]، له كتاب الشفاء نقل منه العطار في حديثه عن الأخلاط ما يأتي: (فقد صرح حاجي باشا في الشفاء: بأن الأَخْلَاط كما تتولد في الكَبِد قد تتولد في المعدة إلا الدَّم فإنه لا يتولد إلا في الكَبِد)[٦٠]، والاسم الكامل لكتاب حاجي باشا هو شفاء الأسقام ودواء الآلام؛ حيث يوجد نسخة منه في دار الكتب الظاهرية[٦١].

٣-١-١٣- جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ/١٤٤٥-١٥٠٥م)[٦٢]: له كتاب غاية الإحسان في خلق الإنسان، أوله الحمد لله خالق الإنسان، ذكر فيه أنه جمع فيه كتب خلق الإنسان فذكر من أسماء الأعضاء[٦٣]؛ حيث اعتمد عليه العطار في تشريح العظام فقال: (وقال السيوطي في غاية الإحسان من خلق الإِنْسَان: في الجنب أربع وعشرون ضلعًا؛ اثنا عشر للزور من كل جانب ستة، واثنا عشر للشراسيف ستة من كل جانب، والصحيح أن للرجل تسعة عشر ضلعًا وللمرأة عشرين)[٦٤].

٣-١-١٤- الدَوّاني (٨٣٠-٩١٨هـ / ١٤٢٧-١٥١٢م)[٦٥]: هو محمد بن أسعد الصديقي الدَوّاني جلال الدين، قاض وباحث، يعد من الفلاسفة. ولد في دَوّان (بفتح أوله وتشديد ثانيه وآخره نون ناحية من أرض فارس)[٦٦] وسكن شيراز، ووُلّي قضاء فارس وتوفي بها[٦٧]. يَنسِب العطار له كتاب شرح هياكل السهروردي حين يقول في حديثه عن النباتات: (وليس المراد بالنفس النَباتية هنا ما ذكره الدَوّاني في شرح هياكل السهروردي أن للحيوانات نفوسًا مجردة)[٦٨].

٣-١-١٥- داوود الأنطاكي (توفي ١٠٠٨هـ / ١٥٩٩م)[٦٩]: هو داود بن عمر الأنطاكي، عالم بالطب والأدب كان ضريرًا، انتهت إليه رئاسة الأطباء في زمانه، ولد في أنطاكية (بالفتح ثم السكون والياء مخففة)[٧٠]، وحفظ القرآن، وقرأ المنطق والرياضيات وشيئًا من الطبيعيات، ودرس اللغة اليونانية فأحكمها، وهاجر إلى القاهرة، فأقام مدةً اشتهر بها، ورحل إلى مكة فأقام سنة توفي في آخرها[٧١]، ومن تصانيفه الكثيرة: نُزْهَة الأذهان في طب الأبدان، غاية المرام في تجريد المنطق

والكلام، النُّزْهَة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة، وتَذْكِرَة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب وتعرف بتَذْكِرَة الأنطاكي[٧٢].

وكتب داوود الأنطاكي التي أشار إليها العطار في كتابه هي:

أ- كتاب نُزْهَة الأذهان في إصلاح الأبدان، وهو كتاب يتناول الأمور الطبيعية والتشريح والأسباب، وأحوال البدن، والوصايا والقوانين، وتفاصيل العلل، والأمراض الظاهرة، هذا الكتاب هو الأساس الذي انطلق منه العطار في نقده لداوود الأنطاكي ومن ثم كان له النصيب الأكبر من جميع المراجع؛ حيث كان يذكر العطار قضية ما كما وردت في كتاب النُّزْهَة ويرد عليها بأسلوبه، وهكذا في كل كتابه، ويوجد نسخة من هذا الكتاب في دار الكتب الظاهرية[٧٣].

ب- كتاب تَذْكِرَة أولي الألباب والجامع للعجب العجاب، يوجد نسخة منه في مكتبة دار الكتب الظاهرية[٧٤]، كان يلجأ العطار إليه؛ لبيان التناقض الحاصل عند الأنطاكي في سرد المعلومات بين النُّزْهَة والتَذْكِرَة. ففي حديثه عن الأخلاط يقول: (وهو قد جعلها في النُّزْهَة والتَذْكِرَة مختلفة فكيف التوفيق بين الكَلامين)[٧٥].

ت- بينما الكتاب الثالث لداوود الأنطاكي هو النُّزْهَة المبهجة من تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة، كان يذكره العطار أيضًا لتبيان التناقض عند الأنطاكي أو إذا كانت المعلومات التي فيه هي الصحيحة علميًا، فكان دومًا يذكر ما ذكر في النُّزْهَة ثم يطلب منك التدبر والتفكر في الاختلاف، ففي حديثه عن الأعضاء يقول: (فالصواب ما في النُّزْهَة دون ما هنا، ونحن إنما حكمنا بإمكان التطبيق بين العبارتين بناء على الظاهر مما اعتبره وإلا فبعد التحقيق فما في النُّزْهَة موافق لكَلامهم دون ما هنا فتدبر)[٧٦]، يوجد نسخة منه في دار الكتب الظاهرية[٧٧].

مما سبق نلاحظ أن الكتب الثلاثة المؤلفة من قبل داوود الأنطاكي، كانت ذات أهمية كبيرة لدى متعلمي الطب في المدرسة الدمشقية؛ حيث يوجد العديد من نسخها في دار الكتب الظاهرية، وبما أن العطار لم يذكر ذلك بشكل واضح، فقد تكون موجودة أيضًا في غيرها من المكتبات في دمشق.

٣- ٢- ذكر اسم الكتاب فقط دون ذكر اسم المؤلف: قد يكون ذلك لشهرة الكتاب في فترة عصره؛ كقولنا كتاب القانون في الطب، أو كتاب الحاوي في الطب، أو كتاب عيون الأنباء، فإن المتابع لتاريخ الطب يعلم أن القانون لابن سينا، والحاوي للرازي، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، وقد بلغ عدد هذه الكتب ٦ كتب، رتبتها تاريخيًا وفق الآتي:

٣-٢-١- كتاب الكامل في الطب: أو الكتاب الملكي من أشهر الموسوعات الطبية، وهي من تأليف المجوسي (كان حيًا قبل ٤٠٠هـ/١٠١٠م) علي بن عباس المجوسي: عالم بالطب، فارسي الأصل. من أهل الأهواز من تلاميذ موسى بن يوسف ابن سيار (المتوفى سنة ٣٨٤هـ)[٧٨]، وله كتاب في مداواة الأمراض بالأدوية المفردة[٧٩]، والكتاب الملكي كُتِب في عشرين مقالة، وهو كتاب جليل مشتمل على أجزاء الصناعة الطبية علمها وعملها[٨٠]، ويوجد نسخة من كتاب الكامل في مكتبة دار الكتب الظاهرية[٨١]، ومن أمثلة ما ذكره العطار نقلاً عن كتاب الكامل ما قاله في أنواع النبض: (ما قاله صاحب الكامل، وهو: يكون فيه

معتدلاً بالسرعة والتواتر)[٨٢].

٣-٢-٢- كتاب الأسباب والعلامات: من تأليف السمرقندي (توفي ٦١٩هـ/١٢٢٢م)[٨٣] محمد بن علي بن عمر، أبو حامد، نجيب الدين السمرقندي: عالم بالطب، استشهد في هراة (بالفتح مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان)[٨٤] عندما دخلها التتار. من تصانيفه: أغذية المرضى، كتاب الأقرباذين الكبير، رسالة في مداواة وجع المفاصل، وكتاب الأقرباذين الصغير[٨٥]، وأما كتاب الأسباب والعلامات فقد جمعه السمرقندي ونقله من عدة كتب أهمها كتاب القانون لابن سينا[٨٦]، ويوجد نسخة منه في مكتبة دار الكتب الظاهرية[٨٧]، ومنه اقتبس العطار في معالجة الحصاة فقال: (وقال صاحب الأسباب: وأن يستعمل فيه خاصة ما يُزْرَق في الإحليل مما يُفَتِّت الحصاة؛ مثل دهن العقارب ونحوه والمعجون المُفَتِّت للحصاة المعمول من حجر الإسفنج ورَماد العقرب)[٨٨].

٣-٢-٣- كتاب مختار الصحاح: من أشهر المصادر اللغوية العربية، وهو للرازي (كان حيًّا ٦٦٦هـ/١٢٦٨م) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، زين الدين، فرغ من تأليفه أول رمضان سنة ٦٦٠هـ/١٢٦٧م، وله عِلمٌ بالتفسير والأدب، أصله من الري، زار مصر والشام[٨٩]، من تصانيفه: مختار الصحاح، روضة الفصاحة في غريب القرآن، دقائق الحقائق في التصوف، حدائق الحقائق في المواعظ، وكنوز البراعة في شرح المقامات للحريري[٩٠]، وقد أشار إليه العطار في تعريف بعض الكلمات فيقول مثلًا: (وقال في الصحاح: والأخدع عرق في موضع المحجمتين، وهو شعبة من الوريد، وهما أخدعان وربما وقعت الشرطة على أحدهما فينزف صاحبه)[٩١].

٣-٢-٤- كتاب شرح الأسباب والعلامات: والمقصود هنا هو نفيس الكرماني (كان حيًّا ٨٤١هـ/١٤٣٨م)[٩٢]، برهان الدين نفيس بن عوض بن حكيم الكرماني، عالم بالطب، كان طبيبًا للسلطان أولغ بك في سمرقند. من تصانيفه: شرح موجز القانون لابن سينا في الطب فرغ من تأليفه بسمرقند عام ٨٤١هـ/١٤٣٧م، وكتاب شرح الأسباب والعلامات في الأمراض ومعالجتها[٩٣]، ويوجد نسخة من هذا الكتاب في دار الكتب الظاهرية[٩٤]، فيقول العطار نقلاً عنه في تشريح الأسنان ومزاجها: (قال شارح الأسباب والعلامات: اعلم أنه قد اجتمعت الأوائل على أنه لا حس للأَسْنان؛ لأنها من جملة العظام، ولأنها إذا انكسر منها جزء لم يؤلم، وإنها تبرد ولا تؤلم، ولأنه قد يبقى بعد قلعها شَيْء من الألم وإنما يعرض الألم بسبب سوء مِزاج العَصَب الذي يأتيها)[٩٥].

٣-٢-٥- كتاب قاموس الأطباء: استخدمه العطار في العديد من المواضع لتبيان بعض الأمور الطبية أو التعريفية، وكتاب قاموس الأطباء لمدين القوصوني (٩٦٩-١٠٤٤هـ/١٥٦٢-١٦٣٤م)[٩٦]، وهو مدين بن عبد الرحمن القوصوني، رئيس الأطباء بمصر في عصره، له باعٌ في الأدب والتاريخ. من كتبه أيضًا: ريحان الألباب وريعان الشباب في مراتب الآداب[٩٧]، ويوجد نسخة من كتاب قاموس الأطباء في المكتبة الظاهرية بدمشق[٩٨]، فيقول العطار مثلاً في تشريح عظام الأضلاع: (وفي قاموس الأطِبَّاء: أن الأضلاع أربعة وعشرون متقوسة أَطْوَلها الأوسط وثلاثة من فوقه، وثلاثة من أسفله، وكل واحد أَقْصَر من صاحبه فهي على شكل قطعة من دائرة، وعشرة منها تليها في كل جانب خمسة)[٩٩].

٣-٢-٦- كتاب الكافي: هنا للأسف لم

يذكر العطار من المقصود بصاحب الكافي؛ حيث كان فقط يورد هذا اللفظ فيقول مثلاً في تدبير الحصاة: (قال صاحب الكافي: الحصاة ضروب مختلفة؛ فمنها ما يتفتت بالأدوية، ومنها ما لا يتفتت؛ ولذلك ينبغي أن يمتحنها بالأدوية قبل الشق مدة كالزَّيْتون[١٠٠] الفج والكبر[١٠١] الرطب والحمص[١٠٢] الأسود، ومن الأدوية دهن العقارب)[١٠٣]، وفي التاريخ الطبي العربي يوجد ثلاثة كتب تحمل الاسم نفسه، ولكن لمؤلفين مختلفين، وهم:

أ- ابن بختيشوع (٢١١-٢٩٦هـ / ٩٢٣-١٠٠٦م) جبرئيل بن عبيد الله بن بختيشوع: طبيب، عالم، من بيت الطب في العصر العباسي. ولد وتعلم في بغداد، ورحل إلى شيراز، وسافر إلى القدس ودمشق، وعاد إلى بغداد، فتوفي فيها. من كتبه الكافي في الطب، خمسة مجلدات[١٠٤].

ب- ابن مندويه (توفي ٤٤٠هـ/١٠٤٨م) أحمد ابن عبد الرحمن أبو علي الأصفهاني الطبيب المعاصر للشيخ الرئيس ابن سينا[١٠٥]، ومن تصانيفه: كتاب المدخل إلى الطب، كتاب الجامع المختصر من علم الطب، كتاب الأطعمة والأشربة، كتاب الكافي في الطب ويعرف أيضًا بكتاب القانون الصغير[١٠٦]، ويوجد نسخة منه في دار الكتب الظاهرية[١٠٧].

ت- عدنان العين زربي (توفي ٥٤٨هـ/١١٥٣م)[١٠٨]، هو الشيخ موفق الدين أبو نصر عدنان بن نصر بن منصور من أهل عين زربة (أوائل بلاد اليمن)[١٠٩]، وأقام ببغداد مدة واشتغل بصناعة الطب بالعلوم الحكمية ومهر فيها وخصوصًا في علم النجوم، ثم انتقل إلى الديار المصرية، وخدم الخلفاء المصريين، وتوفي بمصر من آثاره: الكافي في الطب صنفه في سنة ٥١٠هـ/١١١٧م بمصر وأكمله في سنة ٥٤٧هـ/١١٥٢م[١١٠]، كما يوجد نسخة منه في مكتبة دار الكتب الظاهرية[١١١].

وهنا تزداد حيرتنا لمعرفة كتاب الكافي الذي اقتبس منه العطار، فعنوان الكتاب يدلنا على ثلاثة كتب مختلفة، وعند عودتنا لما هو موجود في دار الكتب الظاهرية بدمشق يوجد نسختان مختلفتان تمامًا تحملان نفس العنوان، ونظرًا لذلك تظهر هنا بكل وضوح مدى أهمية التوثيق العلمي الكامل للمصادر.

٣- ٣- ذكر اسم المؤلف فقط دون ذكر اسم الكتاب: قد يظن البعض أن ذلك بسبب أن كتاب المؤلف وحيدٌ ومشهور، ولكن هذا الاحتمال مستبعدٌ هنا؛ لأن جميع الذين ذكرهم العطار يملكون أكثر من كتاب، ونظرًا لذلك قد يكون السبب الأقرب أن العطار لم يطلع على كتب هؤلاء وإنما نقل كلامهم عن كاتب آخر ذكرهم في كتبه، وربما أراد العطار ذكر المصدر الأساسي، دون ذكر اسم الكتاب الناقل لكلامهم. بلغ عددهم ١٦ اسمًا من أسماء العلماء، وهم بعد ترتيبهم تاريخيًا:

٣-٣-١ **أفلاطون**: يقال له فلاطن وأفلاطن وأفلاطون، من أهل مدينة أثينا فيلسوف يوناني عالم بالهندسة وطبائع الأعداد، وله كتب في الطب والفلسفة، وله في الأثيف كلام لم يسبقه أحد إليه استنبط به صنعة الديباج، ووضع أول حركة جامعة لجميع الحركات ثم صنفها بالنسبة العددية[١١٢]، ويبدو أن العطار نقل كلامه من كتب أخرى، فيقول في تدبير المرض بشكل عام: (قال أفلاطون: إذا كان الطبيب حاذقًا والمريض عاقلاً والخادم صابرًا يبرأ المريض)[١١٣].

٣-٣-٢ **أرسطوطاليس**: هو أرسطوطاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيثاغوري، قال سليمان

ابن حسان المعروف بابن جلجل في كتابه عن أرسطوطاليس: إنه كان فيلسوف الروم وعالمها وجهبذها وخطيبها وطبيبها، ولكن غلب عليه علم الفلسفة[١١٤]، وهنا أيضًا يبدو أن العطار اقتبس كلام أرسطوطاليس من كتب أخرى ذكرت أقواله، فيقول في تدبير الجماع وكثرته أو قلته: (وقد قال أرسطوطاليس: إن الحيوان الكثير الجماع قليل العمر واحتج في ذلك بالعصافير التي لا تعيش أكثر من عام واحد)[١١٥].

٣-٣-٣ جالينوس: قال عنه ابن أبي أصيبعة: أنه ليس يُدانيه أحدٌ في صناعة الطب فضلاً عن أن يساويه، أيّد وشَيّد كلام أبقراط وآراءه وآراء التابعين، وصَنّف في ذلك كتبًا كثيرة كشف فيها عن مكنون هذه الصناعة، وأفصح عن حقائقها، ونصر القول الحق فيها، ولم يجئ بعده من الأطباء إلا من هو دون منزلته ومتعلم منه، وكانت مدة حياة جالينوس سبعًا وثمانين سنة، منها صبي ومُتَعلم سبع عشرة سنة وعالم مُعَلّم سبعين سنة، وهذا على ما ذكره يحيى النحوي[١١٦]، ينطبق ما ذكرنا في أفلاطون وأرسطوطاليس سابقًا هنا في جالينوس، فالعطار استند لكلام منقول عن جالينوس، وليس من كتاب جالينوس مباشرة، فيقول مثلًا: (قال جالينوس: إن عادتي أن أخنق الذي أريد تشريحه بالمَاء لئلا يرض أو ينفسخ شَيْء من أَجْزاء العروق إذا خنق بحبل ونحوه)[١١٧].

٣-٣-٤ أبو بكر الرازي (٢٥١-٣١٣هـ / ٨٦٥-٩٢٥م): محمد بن زكريا الرازي أبو بكر، من الأئمة في صناعة الطب، من أهل الري ولد وتعلم بها، وسافر إلى بغداد بعد سن الثلاثين، يسميه الإفرنج Rhazes، أولع بالموسيقى والغناء ونظم الشعر[١١٨]، ولأبي بكر محمد بن زكريا الرازي من الكتب كتاب الحاوي، وهو أجلُّ كتبه وأعظمها في صناعة الطب؛ وذلك أنه جمع فيه كل ما وجده متفرقًا في ذكر الأمراض ومداواتها من سائر الكتب الطبية للمتقدمين، ومن أتى بعدهم إلى زمانه، ونسب كل شيء نقله فيه إلى قائله[١١٩]، وقد يكون كتاب الحاوي هو مصدر العطار؛ حيث يوجد نسخة منه في دار الكتب الظاهرية[١٢٠]، ولكن العطار لم يذكر اسم الكتاب الذي رجع له، فيقول في تدبير النوم مثلًا: (وقال محمد بن زكريا الرازي: قد رأيت أعدادًا يكتفون في كل أعمارهم في أربع وعشرين ساعة من الليل والنهار بنوم أربع ساعات أو خمس)[١٢١].

٣-٣-٥ أبو نصر الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ/٨٧٤-٩٥٠م)[١٢٢]: هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابي، ويعرف بالمعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل مستعرب عارف باللغات التركية والفارسية واليونانية والسريانية، ولد في فاراب (بعد الألف راء وآخره باء موحدة)[١٢٣]، وانتقل إلى بغداد فنشأ فيها، وألف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام وتوفي بدمشق[١٢٤]، وللفارابي من الكتب كتاب شروط القياس، كتاب البرهان، كتاب الرد على الرازي في العلم الإلهي وغيرها[١٢٥]، ولم يذكر أيضًا العطار اسم كتاب الفارابي الذي اقتبس منه، فيقول في حديثه عن الطب وتعريفه: (قال الشيخ أبي نصر الفارابي: الطب صِناعَة فاعلة صادقة يلتمس بأفعالها أن تحصل الصّحّة في بدن الإِنْسَان وفي كل واحد من أعضائه)[١٢٦].

٣-٣-٦ الكحال (توفي ٤٣٠هـ / ١٠٣٩م)[١٢٧]: علي بن عيسى بن علي الكحال، كان مشهورًا بالحذق في صناعة الكحل، متميزًا فيها، وبكلامه يُقْتَدى في أمراض العين ومداواتها، وكتابه المشهور بتذكرة الكحالين هو الذي لا بد لكل من يعاني

صناعة الكحل أن يحفظه، وقد اقتصر الناس عليه دون غيره من سائر الكتب التي قد ألفت في هذا الفن، وصار ذلك مستمرًا عندهم، وكلام علي بن عيسى في أعمال صناعة الكحل أجود من كلامه فيما يتعلق بالأمور العلمية(١٢٨)، ويوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتبة دار الكتب الظاهرية(١٢٩)، ولعل العطار قد أخذ منه في شرح علاج بعض أمراض العين ومعالجاتها فيقول مثلًا: (قال علي ابن عيسى: عرض لرجل سلاق(١٣٠)، وكرهوا علاجه بالحديد لصعوبته فعالجوه بالطلاء المحلل فبُرِءَ برءًا تامًا، وهذا أولى من إخراج السلاق باليد لخطره)(١٣١).

٣-٣-٧ ابن أبي الصادق (توفي نحو ٤٧٠هـ/١٠٧٧م)(١٣٢): هو أبو القاسم عبد الرحمن ابن علي بن أحمد بن أبي صادق النيسابوري، طبيبٌ فاضلٌ كثير الدراية بالصناعة الطبية، بارعٌ في العلوم الحكمية، له حرصٌ بالغٌ في التطلع على كتب جالينوس، وكان فصيحًا بليغ الكلام، وله من الكتب شرح كتاب المسائل في الطب لحنين بن اسحق، شرح كتاب الفصول لأبقراط، شرح كتاب منافع الأعضاء لجالينوس(١٣٣)، ولكن العطار لم يذكر اسم كتابه فاكتفى بذكر المؤلف، فيقول في تدبير الحركة والسكون، وهي من الأسباب الضرورية: (قال ابن أبي الصادق: لا غنى للإنسان عن الحركة؛ لأنه خُلق بالطبع متحركًا، وليس له أن يُعطِّل نفسه مما خُلِق له، ويضطر إلى السكون لإراحة البَدَن من تعب الحركة)(١٣٤)، وقد يكون الكتاب الذي اعتمده العطار هو كتاب فصول أبقراط؛ حيث يوجد نسخة منه في دار الكتب الظاهرية(١٣٥).

٣-٣-٨ الطبري: هنا تتجلى عيوب التوثيق الناقص وغير الكامل مرة أخرى، فعندما يذكر العطار الطبري فقط، كما في حديثه عن أمراض الكبد؛ حيث قال: (قال الطبري: إني وجدت رجلاً إذا جس كبده وجد في بقعة منه شَيء صلب كالورم الصلب، وسائر الكَبِد معتدلة في الصلابة واللين، وكانت قارورته معتدلة، ولم أكن عرفت علة تولد الحصاة في الكَبِد فكنت أداويه بما يحلل الأورام الصلبة، فغاب عني ورأيته بالأهواز بعد سنين كثيرة قد زالت عنه هذه الصلابة)(١٣٦)، فقد أوقعنا العطار في متاهة معرفة من المقصود بالطبري؛ حيث يوجد العديد من الأطباء العرب الملقبين بالطبري أذكر أشهرهم:

أ- الطبري (توفي ٢٤٧هـ / ٨٦١م)(١٣٧): هو أبو الحسن علي بن سهل ربن الطبري، مولده ومنشأه بطبرستان (بفتح أوله وثانيه وكسر الراء)(١٣٨)، وهو مُعلِّم الرازي صناعة الطب، له من الكتب كتاب فردوس الحكمة جعله سبعة أنواع، والأنواع تحتوي على ثلاثين مقالة، والمقالات تحتوي على ثلاثمائة وستين بابًا، وله كتب في حفظ الصحة والحجامة وترتيب الأغذية ومنافع الأطعمة والأشربة(١٣٩)، وقد يكون هو المقصود عند العطار بالطبري.

ب- كما يوجد الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ / ٨٣٩-٩٢٣م): محمد بن جرير ابن يزيد الطبري، أبو جعفر: المؤرخ المفسر الإمام، ولد في آمل طبرستان واستوطن بغداد وتوفي بها. له كتاب أخبار الرسل والملوك(١٤٠)، ولكن لم أجد إشارة عن علمه بالطب. وبخاصة أن العطار اعتمد على الطبري في مواضيع طبية مشاهدة، والمثال الآتي يوضح ذلك عند حديثه عن المالنخوليا(١٤١): (قال الطبري: رأيت من به هذه العلة فعُولِج بالإستفراغات فتشنجت أكثر أعضائه مع ألم شَدِيد كان يلحقه، حتى هلك بما

استفرغت الرطوبات التي كان البَدَن محتاجًا إليها وضعف قواه وأعضائه)[142]؛ ولذلك لم يقصد العطار بلفظ الطبري محمد بن جرير المؤرخ.

ت- ويوجد أيضًا الطبري (كان حيًا ٣٦٦هـ/٩٧٦م): أحمد بن محمد الطبري أبو الحسن عالم بصناعة الطب، وكان طبيب ركن الدولة[143]، له من الكتب: الكُنّاش المعروف بالمعالجات البقراطية، وهو من أجلّ الكتب وأنفعها، وقد استقصى فيه ذكر الأمراض ومداواتها على أتم ما يكون ويحتوي على مقالات كثيرة[144].

فهنا لم نستطع معرفة من المقصود من كلام العطار بالطبري، فقد يكون علي بن ربن صاحب كتاب فردوس الحكمة، أو أحمد بن محمد صاحب كتاب المعالجات البقراطية، وهذا يعطينا فكرة عن الإرتباك الذي يحصل للقارئ من نقص التوثيق، ولكن قد يكون الكتاب هو المعالجات البقراطية؛ وذلك لتواجده في مكتبة دار الكتب الظاهرية[145]، على الرغم من أن العطار لم يذكر إن كان قد اطلع عليه في تلك المكتبة.

٣-٣-٩ **المسيحي**: اشتمل تاريخ الطب العربي على العديد من الأطباء من غير المسلمين، وكان يطلق على بعضهم لقبًا وفق دياناتهم، كالمجوسي صاحب كتاب الكامل في الطب (سبق ذكره في البحث)، أو المسيحي، وقد أشار العطار بهذا اللفظ في حديثه عن أمراض الخصية فقال: (قال المسيحي: حضر في دمشق المحروسة سنة ثلاث وستين وستمائة رجلٌ كان قد عظم خصيتاه حتى كان كيسها قدر المخدة الكبيرة، وكانت الحركة قد تعذرت عليه بل امتنعت والنوم أيضًا، وكان في بعض الأوقات يتكي عليها إلى قدام، وفي الآخر اختار الموت على الحياة)[146]، ومن أشهر من لقب بهذا اللقب:

أ- أبو سهل المسيحي: يقول ابن أبي أصيبعة: هو أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني، طبيب فاضل بارع في صناعة الطب علمها وعملها، فصيح العبارة جيد التصنيف، وكان حسن الخط متقنًا للعربية، وقد رأيت بخطه كتابه في إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان[147]، والعطار في موضع آخر حول النبض يقول: (وقدره أبو سهل المسيحي بثلاثين نبضة ليسوي الأجْنَاس العشرة؛ لأن كل جنس ثلاث نبضات)[148]، ولكن ابن أبي اصيبعة يذكر أن أبو سهل هذا كان معلمًا للشيخ الرئيس ابن سينا، ومن ثم لا يمكن أن يكون نفس المسيحي المذكور في المثال الأول؛ لأن أحداثه تدور في سنة ٦٦٣هـ/ ١٢٦٤م.

ب- أبو نصر سَعيد بن أبي الخير بن عيسى بن المسيحي (كان حيًا ٥٩٨هـ/١٢٠٢م)، من المتميزين في صناعة الطب والأفاضل من أهلها والأعيان من أربابها، له كتاب الاقتضاب على طريق المسالة والجواب في الطب ثم قام باختصاره بكتاب انتخاب الاقتضاب[149]، ولكن يبدو أن العطار أراد شخصًا آخر؛ حيث أن أبا نصر عالج الخليفة العباسي سنة ٥٩٨هـ/١٢٠٢م كما ورد ذلك في كتاب عيون الأنباء، ومما ورد في قول العطار السابق أن الأحداث جرت في دمشق سنة ٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م.

وهكذا تعود هنا لتظهر مشكلة التوثيق غير المتكامل، ولكن المشكلة هنا ليست مرتبطة بذكر اسم الكتاب، بل بذكر اسم المؤلف فقط، فلم نستطع تحديد من المقصود بكلام العطار قال المسيحي، أو قال الطبري.

٣- ٤- **توثيق مجهول**: أضعف أنواع التوثيق هو

هذا النوع، وأنا استغرب لماذا يلجأ إليه العطار في كتابه، وقد يكون من الأساليب التي كانت متعارف عليها في الأثيف، بل إن البعض حتى في زماننا يستخدم هذه العبارات في حال عدم تأكده من المصدر، ولكن نذكر أيضًا أن استخدامه لتلك العبارات لم يكن بالشيء الكثير، وهذه العبارات هي:

٣-٤-١- **قال الحكماء**: حيث قال في وصف النار وصفاتها: (وزعم بعض الحُكَماء: أن النَّار حارة رَطِبة مستدلاً بأن النَّار ألطف العَنَاصِر وألطف الأشياء أرقها والرقة من الرُّطُوبَة)[١٥٠].

٣-٤-٢- قال القدماء: ذكرها في الحديث عن البحران فيقول: (قال بعض القدماء: البحران ملحمة بين الطَّبيعَة، ومادة المَرَض يقتتلان فأيهما غلب استولى)[١٥١].

٣-٤-٣- **قال المتأخرون**: ذكرها في الحديث عن تشريح العظام والأعصاب فيقول: (قال المتأخرون: الحق هو الأوَّل، وهي عظام قد غلب عليها البرد واليبس، وقد اتصل بها شعب من العَصَب الدَّماغي أنبت في أصولها هو الموجب لإدراكها الوجع والضربان)[١٥٢].

٤- المناقشة:

أولًا: نمط التوثيق: مما سبق في البحث تبين لنا أن العطار اعتمد على أربعة طرق في التوثيق العلمي في مخطوطه:

١- الأسلوب الأكثر استخدامًا من قبل العطار كان ذكر اسم الكتاب والمؤلف معًا، وهو أفضل طرق التوثيق؛ حيث لم نجد أية صعوبة في معرفة تلك المصادر التي ذكرها، ولكن يجب الانتباه في كتب أبقراط أن العطار لم يرد عنه أنه يعرف اللغة اليونانية، وهي لغة بعض الكتب ومن ثم يبدو أنه اعتمد على تراجم المؤلفين العرب لكتب أبقراط، وهنا السؤال لماذا لم يشر العطار للكتب المترجمة؟ ولماذا أبقى التوثيق بنسبة الكلام لأبقراط؛ قد يقول القائل إن السبب الرئيسي وراء ذلك أن العطار أراد ذكر ما قاله أبقراط لما له من مكانة طبية مرموقة، وقد يكون السبب أنه لم يرد الإطالة في التوثيق؛ لأنها لم تكن الغاية الرئيسية له، فخشي القول مثلًا: (قال أبقراط في كتاب تقدمة الفصول الذي ترجمه حنين ابن اسحق في كتابه شرح كتاب الفصول لأبقراط)، فاختصر العطار ذلك بقوله: (قال أبقراط في الفصول)، ومن المرجح ذلك؛ حيث ورد في أكثر من موضع في المخطوط أن العطار لا يحب الإطالة أو تكرار المعلومات.

٢- الأسلوب الثاني الذي اتبعه العطار من ذكر اسم الكتاب فقط: قد نجد له ما يبرره؛ حيث إن الكتب التي ذكرها هي كتب مشهورة في الطب العربي، وإن القارئ للتاريخ الطبي العربي وبمجرد أن تذكر له اسم كتاب مشهور فلن يجد صعوبة في معرفة مؤلف هذا الكتاب، ولكن الخلل في هذه الطريقة يظهر عندما تتشابه أسماء الكتب كما حدث معنا في كتاب الكافي؛ حيث لم نستطع معرفة أي كتاب قصد العطار بسبب وجود ثلاثة كتب لثلاثة مؤلفين مختلفين وكلها الكافي في الطب. وحتى يومنا هذا يوجد العديد من الكتب التي تحمل الاسم المشترك، خاصةً في المواضيع الطبية العامة كعلم التشريح، علم النبات وغيرها، وهنا تأتي أهمية التوثيق المتكامل.

٣- الأسلوب الثالث: ذكر اسم المؤلف فقط: يمكن تفسير ما قام به العطار وفق عدة نقاط:

أ- أن المؤلف له كتاب واحد؛ ولذلك بمجرد ذكرك لاسم المؤلف سيتبين لك اسم الكتاب، ولكن للأسف جميع المؤلفين الذين ذكرهم العطار يمتلكون أكثر من كتاب، ونظرًا لذلك لا يمكن الأخذ بهذا التفسير في حالة العطار هنا.

ب- أن العطار لم يطّلع على الكتاب المصدر، وإنما اعتمد على كتاب أورد ذكر هؤلاء العلماء، وهذا الكلام صحيح خاصة بالنسبة لأفلاطون وأرسطوطاليس وجالينوس، وأما بالنسبة لباقي المؤلفين فنحن نعلم حجم الضياع الذي حدث في عدد كبير من المصادر العربية؛ ونظرًا لذلك كان من الصعب على العطار العودة لجميع تلك الكتب.

ت- قد يعد البعض أن اعتماد العطار على هذا النوع من التوثيق هو نتيجة تقصير منه في عملية التوثيق، ولكن لن نوجه النقد المباشر له، ففي زمانه لم تكن أسس التوثيق المعمول بها الآن قد وُجِدَت.

٤- الأسلوب المجهول: عبارة عن استخدام بعض الألفاظ: قال القدماء، قال الحذاق، وهنا لم يكن استخدام العطار بالكثير لتلك الألفاظ، وهو أسلوب نتبعه عندما نعلم الكلام، ولكن لا نعلم مؤلفه أو أين ورد، بل هو منقول عن الناس، وأقرب مثال عن ذلك الأمثال الشعبية والتي لا يعرف قائلها، ولا في أي كتاب وردت.

إن التوثيق الذي اتبعه العطار يعطينا فكرة عن مدى التزامه في التوثيق العلمي، على الرغم من أن الأسس المتبعة حاليًا في التوثيق لم تكن قد وضعت في عصر العطار، ولكن رغبته في إيصال المعلومة كاملة للقارئ مع إثبات الدليل عليها كانت واضحة، ولكن وجدنا صعوبة فقط في ثلاثة توثيقات، وهي: ذكره كتاب الكافي في الطب فقط دون ذكر مؤلفه، وذكره اسم الطبري واسم المسيحي دون ذكر اسم كتبهم، وبالمجمل كان العطار موفقًا جدًا في عرض المعلومات المنقولة مع توثيقها، وهذه نقطة إيجابية تسجل له في الأتيف الطبي.

ثانيًا: المصادر التي اعتمدها العطار: عند عودتنا لجميع المصادر في كل طرق التوثيق يمكن ملاحظة ما يأتي:

أ- إن كل المصادر التي اعتمدها العطار كانت قبل عام ١٠٠٨هـ/١٥٩٩م موعد وفاة الأنطاكي، باستثناء كتاب قاموس الأطباء للقوصوني (الذي استخدمه العطار لشرح بعض الكلمات الطبية، وهذا منطقي جدًا للفترة الزمنية الفاصلة بين الأنطاكي والعطار)، ويمكن أن يكون السبب وراء استخدام العطار لتلك المصادر أنه أراد الرد على داوود الأنطاكي بنفس الكتب والمصادر التي كانت موجودة في عصر الأنطاكي؛ ولذلك سيقدم حكمًا صحيحًا على معلومات الأنطاكي؛ لأنه من غير المقبول الحكم على معلومات الأنطاكي من خلال كتب جاءت بعده بفترة من الزمن قد تحمل الجديد في الطب، ولم يتمكن الأنطاكي من الإطلاع عليه؛ ونظرًا لذلك سيكون الحكم عليه غير صحيح أو ناقص.

ب- إن جميع المصادر والكتب التي ذكرها العطار هي من المدارس الشرقية الطبية، إن كان في بغداد أو دمشق، وهذا يعطينا لمحة عن المكانة العلمية الكبيرة التي كانت تتمتع بها المدارس الشرقية في تاريخ الطب العربي بشكل خاص، وتاريخ العلوم العربية بشكل عام، كما أن جزءًا كبيرًا منها محفوظٌ في المكتبة الظاهرية بدمشق كما ورد معنا، ولكن لم يذكر العطار إن

دراسة توثيق حسن العطار لمصادره الطبية في مخطوطة راحة الأبدان

كان قد اطلع على الكتب في المكتبة الظاهرية أو في مكان آخر، ولكن يبرز لنا أيضًا الدور الهام الذي تقوم به المكتبات التراثية في المحافظة على التراث العربي من الضياع.

٥- الخلاصة: من هذا البحث يمكن استخلاص الآتي:

أولًا: ذكر العطار ما ينيف عن ٣٥ مصدرًا؛ حيث اعتمد عدة طرق للتوثيق وفق الآتي:

١- ذكر اسم الكتاب والمؤلف معًا.

٢- ذكر اسم الكتاب فقط دون ذكر المؤلف.

٣- ذكر اسم المؤلف فقط دون ذكر الكتاب، وقد كان موفقًا لحد كبير في التوثيق العلمي لمعلوماته الطبية.

ثانيًا: تنوعت المصادر الطبية التراثية التي اعتمدها العطار، وقد كان أغلبها من إفرازات المدارس الطبية الشرقية في بغداد ودمشق، كما ظهر لدينا دور المكتبات بشكل عام في المحافظة على التراث الطبي العربي؛ حيث إن أغلب المصادر وجدناها في دار الكتب الظاهرية بدمشق، وقد قارب عُمْر بعض تلك المصادر الألف عام من تاريخ تأليف العطار لكتابه راحة الأبدان.

الحواشي

1- Rainer Bromer, Blood, sweat, and tears, 2009, page 340.

2- Joseph Lowry, Essas in Arabic literary, 2012, page: 57-60.

3- Rainer Bromer, Blood sweat and tears, 2009, page 341.

٤- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٥/و.

٥- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، الصفحة الأخيرة من المخطوط بدون رقم.

٦- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٢.

٧- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٤١/ظ.

٨- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٢٧/ظ.

٩- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٤٧٠، صـ٤٧١.

١٠- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الأول، صـ٦٦٢.

١١- السابق، المجلد الثاني، صـ٥٨٢.

١٢- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٥، صـ٧٤.

١٣- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٤١م، المجلد الأول، صـ٦٩٦.

١٤- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٦١/ظ.

١٥- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٥، صـ١٩٦.

١٦- البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ١٩٥١م، المجلد الثاني، صـ٨٣٥.

١٧- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٢٣٠.

١٨- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١١٦/ظ.

١٩- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٢، صـ٢٤٢.

٢٠- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، جزء ١، صـ٤٧٩.

٢١- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٢٧.

٢٢- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، جزء ٥، صـ٤١٠.

٢٣- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٢، صـ٢٤٢.

٢٤- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٢٦٢-٢٧٨.

٢٥- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٤/ظ.

٢٦- السابق، صفحة ١٢/ظ.

٢٧- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٥٧.

٢٨- آس: هو الـ Myrtus Communis L. عيسى بك، معجم أسماء النبات، ١٩٣٠م، صـ١٢٢.

٢٩- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٢٤٩/و.

٣٠- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٥، صـ٢١٨.

٣١- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٥٢٢،٥٢١.

٣٢- السابق، صـ٥٢٢.

٣٣- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٤١/و.

٣٤- السابق، صفحة ٧٨/ظ، صفحة ٧٩/و.

٣٥- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٠٨.

٣٦- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٤، صـ٢٥٦.

٣٧- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٧٦/ظ.

٣٨- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الثالث، صـ٨٣٠.

٣٩- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٢٨٥

٤٠- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٨٢/ظ.

٤١- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٨، صـ١٩٦.

٤٢- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٢١٨/ظ.

٤٣- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٤١م، المجلد الثاني، صـ١٠٢٤.

٤٤- السابق، المجلد الثاني، صـ١٩٠٠.

٤٥- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٣٢٩، صـ٣٣٠.

٤٦- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٧٠/ظ.

٤٧- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الثالث، صـ٨٣٢.

٤٨- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، جزء ٣، صـ٢٨٠.

٤٩- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٧، صـ١٨٧.

٥٠- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الثالث، صـ٨٣٢.

٥١- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٢٤/ظ.

٥٢- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الأول، صـ ٧٥٣.

٥٣- فلفل: هو الـ Piper Nigrum L، عيسى بك، معجم أسماء النبات، ١٩٣٠م، صـ٣٩.

٥٤- دارفلفل: هو الـ Piper Chaba L، عيسى بك، معجم أسماء النبات، ١٩٣٠م، صـ١٠.

٥٥- زنجبيل: هو الـ Zingiber Zerumbet L عيسى بك، معجم أسماء النبات، ١٩٣٠م، صـ١٩١.

٥٦- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٣٣٠/و.

٥٧- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٢٤١

٥٨- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٢، صـ٢٠٧.

٥٩- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٣٧/و.

٦٠- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٢٨٧.

٦١- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الثاني، صـ٨٢.

٦٢- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١٩٤١م، المجلد الثاني، صـ١١٨٩،١١٨٨.

٦٣- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٧٩/ظ.

٦٤- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٦، صـ٢٢.

٦٥- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، جزء ٢، صـ٤٨٠.

٦٦- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٦، صـ٢٢.

٦٧- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٣٠/ظ.

٦٨- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الأول، صـ٧١٠.

٦٩- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، جزء ١، صـ٢٦٦.

٧٠- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٢، صـ٢٢٢.

٧١- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الأول، صـ٧١٠.

٧٢- الخيمي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني، ١٩٨١م، صـ٢٩٧.

٧٣- السابق. جزء ٢. صـ٦٧. صـ٧٠.
٧٤- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ٣٦/ظ.
٧٥- السابق. صفحة ٤٥/و.
٧٦- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ٢٠٢.
٧٧- الزركلي. الأعلام. ٢٠٠٢م. جزء ٤. صـ٢٩٧.
٧٨- كحالة. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. ١٩٩٣م. المجلد الثاني. صـ٤٥٤.
٧٩- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٣٢٠.
٨٠- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ٤٠٥.
٨١- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ١٧١/و.
٨٢- الزركلي. الأعلام. ٢٠٠٢م. جزء ٦. صـ٢٨٠.
٨٣- الحموي. معجم البلدان. ١٩٧٧م. جزء ٥. صـ٢٩٦.
٨٤- كحالة. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. ١٩٩٣م. المجلد الثالث. صـ٥٢٤.
٨٥- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٤٧٢.
٨٦- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ٢٤٥.
٨٧- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ٢٢٦/و.
٨٨- الزركلي. الأعلام. ٢٠٠٢م. جزء ٦. صـ٥٥.
٨٩- كحالة. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. ١٩٩٣م. المجلد الثالث. صـ١٦٨.
٩٠- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ١٨٥/و.
٩١- الزركلي. الأعلام. ٢٠٠٢م. جزء ٨. صـ٤٤.
٩٢- البغدادي. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. ١٩٥١م. المجلد الثاني. صـ٤٩٨.
٩٣- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ١٤٢.
٩٤- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ٧٧/و.
٩٥- كحالة. معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. ١٩٩٣م. المجلد الثالث. صـ٨٢٩.
٩٦- الزركلي. الأعلام. ٢٠٠٢م. جزء ٧. صـ١٩٨.
٩٧- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ٢٩٧.
٩٨- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ٧٩/ظ.
٩٩- زيتون: هو الـ Olea Europaea L. عيسى بك. معجم أسماء النبات. ١٩٣٠م. صـ١٢٧.
١٠٠- كبر: هي الـ Capparis Spinosa L. عيسى بك. معجم أسماء النبات. ١٩٣٠م. صـ٢٨.
١٠١- حمص: هو الـ Cicer Arietinum. عيسى بك. معجم أسماء النبات. ١٩٣٠م. صـ٤٨.
١٠٢- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ٢٢٦/و.
١٠٣- الزركلي. الأعلام. ٢٠٠٢م. جزء ٢. صـ١١١.
١٠٤- البغدادي. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. ١٩٥١م. صـ٧٦.
١٠٥- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٤٦١.
١٠٦- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ٢١٩
١٠٧- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٥٧٠.
١٠٨- الحموي. معجم البلدان. ١٩٧٧م. جزء ٢. صـ١٢٦.
١٠٩- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٥٧٠.
١١٠- الخيمي. فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني. ١٩٨١م. صـ٤٠٤.
١١١- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٧٩-٨٠.
١١٢- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ١٣٣/ظ.
١١٣- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ١٩٦٥م. صـ٨٦.
١١٤- العطار. مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. ١٨١٣م. صفحة ١٤١/و.

١١٥- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ١٠٩.

١١٦- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٧١/و.

١١٧- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٦، صـ١٣٠.

١١٨- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٢١.

١١٩- الخيمي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني، ١٩٨١م، صـ٩٥.

١٢٠- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، ١١٦/ظ.

١٢١- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الثالث، صـ٦٢٨.

١٢٢- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، ج ٤، صـ٢٢٥.

١٢٣- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٧، صـ٢٠.

١٢٤- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٦٠٨.

١٢٥- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١١/و.

١٢٦- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٤، صـ٢١٨.

١٢٧- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٣٢٢.

١٢٨- الخيمي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني، ١٩٨١م، صـ٢٥٢.

١٢٩- السلاق: حمرة وصلابة تحدث في الأجفان، القمري، التنوير في الإصطلاحات الطبية، ١٩١١م، صـ٥٤.

١٣٠- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٢٠٠/و.

١٣١- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٢، صـ٢١٦.

١٣٢- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٦١.

١٣٣- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١١٧/و.

١٣٤- حمارنة، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، ١٩٦٩م، صـ٢١٢.

١٣٥- السابق، صفحة ٢٢١/ظ.

١٣٦- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٤، صـ٢٨٨.

١٣٧- الحموي، معجم البلدان، ١٩٧٧م، جزء ٤، صـ١٣.

١٣٨- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤١٤.

١٣٩- الزركلي، الأعلام، ٢٠٠٢م، جزء ٦، صـ٦.

١٤٠- المالنخوليا: مرض يضر بالفكر من غير تعطل الأفعال، القمري، التنوير في الإصطلاحات الطبية، ١٩١١م، صـ٥٢.

١٤١- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٩٤/ظ.

١٤٢- كحالة، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، ١٩٩٣م، المجلد الأول، صـ٢٧٠.

١٤٣- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٢٧.

١٤٤- الخيمي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الجزء الثاني، ١٩٨١م، صـ٢٥٦.

١٤٥- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٥٩/ظ.

١٤٦- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٣٦.

١٤٧- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ١٦٥/ظ.

١٤٨- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ١٩٦٥م، صـ٤٠٥.

١٤٩- العطار، مخطوط راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان، ١٨١٢م، صفحة ٢٠/و.

١٥٠- السابق، صفحة ٢٤٧/و.

١٥١- السابق، صفحة ٧٧/و.

المصادر والمراجع

- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة عشر ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ٨ مجلدات.
- التنوير في الاصطلاحات الطبية، تأليف أبو منصور الحسن بن نوح القمري، تحقيق: غادة حسن الكرمي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض المملكة العربية السعودية، ١٤١١هـ/١٩١١م، مجلد واحد.

- راحة الأبدان في نُزْهَة الأذهان. تأليف:حسن العطار، ما يزال مخطوط، يوجد نسخة منه في مكتبة الأزهر، الرواق المغربي برقم ٢٤٣٤، القاهرة جمهورية مصر العربية، كتبت عام ١٢٢٨هـ/١٨١٢م.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تأليف: ابن أبي أصيبعة، تحقيق الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، مجلد واحد.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الأول، سامي خلف حمارنة، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية الطب والصيدلة الجزء الثاني، صلاح محمد الخيمي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. تأليف: مصطفى ابن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ١٣٦٠هـ/١٩٤١م، مجلدان.
- معجم أسماء النبات. تأليف: أحمد عيسى بك، وزارة المعارف العمومية المطبعة الأميرية، القاهرة جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٣٤٩هـ/١٩٣٠م، مجلد واحد.
- معجم البلدان. تأليف: أبو عبد الله ياقوت ابن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار صادر، بيروت لبنان، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، ٥ مجلدات.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية. تأليف: عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، دمشق سورية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ٤ مجلدات.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. تأليف: إسماعيل باشا البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة، اسطنبول تركيا، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست، مجلدان.

Essays in Arabic Literary Biography

1350-1850, editied by Joseph Lowry, Devin Stewart, Wiesbaden, Harassowitz, Germany, 2009, Band 17 Teil 2.

The Nature of the Soul and the Passage of Blood Through the Lungs. Galen, Ibn Al-Nafis, Servetus İtaki, 'A̧̧ār, Rainer Bromer; in Blood, sweat, and tears: the changing concepts of physiology from antiquity into

early modern Europe, editied by H. F. J. Horstmanshoff, Leiden, Boston, U.S.A 2012.



إجازة البُدَيريِّ لمحمد ابن زَين الدين الشَّهير بأصطا الدِّمَشقيِّ وولدَيه مصطفى ومحمد

إجازة البُديري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأصطا الدمشقيّ وولديه مصطفى ومحمد

دراسة وتحقيق

الأستاذ / تامر الجبالي *

مصر

* باحث في التراث.

تقديم

الإمام البُدَيري صاحب الإجازة من علماء مصر الذين عاشوا في القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين، تلك الحقبة التي لم تحظ بدراسات علمية متعمقة، بل كثير من الباحثين تقتصر معرفتهم عن تلك الفترة على الجبرتي (ت١٢٣٧هـ) وكتابيه "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" وهو المشهور بـ "تاريخ الجبرتي"، و"مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيس"، ومرجع ذلك إلى أن كثيرًا من أدبيات هذا العصر لم تُنشر حتى يتعرّف إليها الباحثون، ومن أهم المؤلّفات الشاهدة على هذه الأعصار المشيخات والأثبات التي تتضمن تفاصيل الوضع العلمي والاجتماعي والاقتصادي وغير ذلك من الجوانب المختلفة للحياة، والتصور الصحيح عن هذا العصر لا يتأتى إلا بنشر نصوصه نشرًا علميًّا.

وفي هذا السياق يأتي نشر هذا النّص، وهو إجازة البُدَيريّ الدّمياطي لأحد تلامذته، والإجازة هي إحدى طُرق تحمُّل العلم، بدأت مع رواية الحديث النّبوي، ثم أصبحت من أهمّ طُرق تحمُّل العلوم ونقلها ولم تعد مقتصرة على رواية الحديث النبوي، ولا سيما بعد التساهل الذي وقع في السّماع في الأعصار المتأخرة وتباعد عصر الرواية.

والإجازة تعني "إذن المحدِّث للطالب أن يروي عنه حديثًا أو كتابًا أو كُتبًا من غير أن يَسمع ذلك منه أو يقرأه عليه، كأن يقول له: أجزتك أو أجزت لك أن تروي عني صحيح البخاري، أو كتاب الإيمان من صحيح مسلم. فيروي عنه بموجب ذلك من غير أن يسمعه منه أو يقرأه عليه" [١].

وفي اصطلاح المتقدمين هي "إخبارٌ، وإذنٌ"[٢] بالرواية، ويقال: "إذنٌ في الرواية لفظًا أو كتبًا يُفيد الإخبار الإجمالي عُرفًا"[٣]، والمقصود أن الشيخ عندما يُجيز أحد تلاميذه برواية كتاب على سبيل الإجمال فيتنزل ذلك منزلة إخباره بكل الكتاب نظرًا لتوافر النُّسَخ في الأعصار المتأخرة[٤]. [٥]

---

(١) منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥.

(٢) المختصر في علم أصول الحديث ١١٨.

(٣) فتح المغيث ٢/٢٨٩.

(٤) منهج النقد في علوم الحديث ٢١٥-٢١٦، بتصرف يسير.

(٥) الإجازة من المباحث المهمة والرئيسية في علم الرواية، وتأتي الإجازة في الترتيب الثالث بين أدوات تحمُّل العلم -عند أكثر العلماء- بعد السَّماع من الشيخ، والقراءة عليه. أما أنواع الإجازة فقد أوصلها الحافظ العراقي (ت٨٠٦هـ) في ألفيته إلى تسعة أنواع، ولا يتسع المقام للتفصيل في جزئيات مبحث الإجازة، وقد استوعبت المصادر هذا المبحث بالدراسة، وأهم تلك المصادر: الكفاية ٢/٢٦٧-٢٥٦، وإجازة المجهول والمعدوم وتعليقها بشرط، والإلماع ٨٨-١٠٧، ومعرفة أنواع علوم الحديث ٢٢١-٢٥٠، وفتح المغيث ٢/٢٨٩-٤٦٢.

إجازة البُديري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأصطا الدمشقيّ وولديه مصطفى ومحمد

وهذا ما نجده هنا في إجازة الإمام البُدَيري فهو يجيز تلميذه محمد ابن زين الدين الشهير بأصطا[٦] الدمشقي بجميع مروياته في العلوم العقلية والنقلية، وبجميع أوراد الطريقة الشاذلية، والطريقة المزطارية المتفرعة من الشاذلية، وكعادة العلماء في ذاك العصر اقتصر على ذكر أهم كتب الحديث بعد أن قدَّم بمقدمة قصيرة عن أهمية علم الرواية، فذكر بعد المقدمة خمسة من كبار مشايخه وأعلاهم إسنادًا، ثم ثنّى بروايته للكتب الستة المشهور فموطأ الإمام مالك، فمسند الإمام الشافعي، فمسند الإمام أحمد، فمسند الدَّارمي، فمسند الطَّيالسي، فمسند عَبْد بن حُميد، فمسند البزَّار، فمعاجم الطبراني الثلاثة الكبير والأوسط والصغير.

ثم نَصَّ على إجازته بجميع مصنفاته المنثورة والمنظومة، وذكر عناوين بعضها. ثم خُتمت النسخة، وكتب المؤلِّف تصحيحًا لما جاء فيها وتصحيحًا لنسبته إليه، وزاد في الإجازة لمحمد ابن زين الدين الدمشقي إجازة لولديه مصطفى ومحمد، ثم مهر ذلك كله بتوقيعه المؤرَّخ في ٢٢ من المحرم الحرام سنة ١١٠٥هـ.

عنوان المخطوط:

نلاحظ أن العنوان المثبت على غلاف المخطوط هو "ثبت الدمياطي"، ولا شك أن هذا العنوان خطأ محض، فالمؤلف رحمه الله له ثَبَتٌ سمَّاه "الجواهر الغوالي في بيان الأسانيد العوالي" وروايته مشهورة بين العلماء اللاحقين، كما أن محتوى المخطوط ليس ثَبَتًا، وقد صرح المؤلِّف في مقدمته أنه إجازة عامة، كما كَتَبَ في آخر الإجازة تصحيحًا بخط يده لما ورد فيها، قال فيه ما نصه: "... وبعد، فجميع ما ذُكر في هذه الإجازة للشيخ محمد المذكور نسبته إلي صحيحة" اهـ فصرَّح المؤلِّف بخط يده أنها إجازة وليست ثَبَتًا. يُزاد على ذلك أن "ثبت الدمياطي" كُتبت بغير خط الناسخ، يبدو كتبها أحد مَن وقعت له النسخة بغير تثبت.

أهمية هذا المخطوط:

هذه الإجازة التي تُنشر للمرة الأولى وثيقة في غاية الأهمية، والمعلومات الواردة فيها تتمتع بقدر كبير جدًا من المصداقية والدقة؛ وذلك لأنها كتبت بإذن مؤلِّفها وكتب عليها تصحيحه وتوقيعه.

وقد ذَكر المؤلف في هذه الإجازة ثلاثة مصنفات لم يرد لها ذكر في مشيخته "الجواهر الغوالي"، وليس لها أي ذكر في كتب التراجم ولا كتب فهارس المخطوطات فيما وقفت عليه، وهي: كشف القناع عن الإقناع، وهو حاشية على "الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع" والإقناع هو شرح الخطيب الشربيني على متن أبي شُجاع في الفقه الشافعي، ودليل الحائر في معرفة وضع البسائط والمنحرفات وفضل الدائرة، وحُسن الدلالة في معرفة الوقت والقِبلة بغير آلة[٧]، وأهمية ذِكر هذه المؤلَّفات هنا إثبات نسبتها للمؤلِّف خصوصًا مع خلو كتب

---

(٦) كذا وردت في النسخة، وفي سلك الدرر ٤١/٤ وردت بالسين، ولكني أثبت ما في النسخة؛ لأنه عليها تصحيح بخط المؤلف. ويبدو أيضًا أن مالك النسخة هو نفسه محمد ابن زين الدين الشهير بأصطا.

(٧) لم أقف على أي منها في فهارس المخطوطات، أو فهارس الكتب أو كتب التراجم. ولكن المؤلِّف ذكر "حُسن الدلالة" هنا في إجازته لمصطفى ابن زين الدين الدمشقي، وفي إجازته لشمس الدين الغَزِّي (ت١١٦٧هـ)، التي أرسلها له من دمياط لدمشق عام (١١١٨هـ) وذكر نصها الغَزِّي في ثبته "لطائف المنة" ١٢٠.

التراجم والفهارس من ذِكرها، فتكون الإجازة هي المصدر الوحيد لصحة نسبتها، أيضًا ذِكر هذه المؤلّفات هنا يعطينا تاريخي تقريبي لتأليفها إذ نستطيع الجزم أنها أُلّفت قبل عام (١١٠٥هـ) وهو تاريخ الإجازة، وهذا التاريخ عاش المؤلّف بعده خمسًا وثلاثين سنة.

أيضًا ذَكر المؤلّف في بداية الإجازة ضمن مشايخه المسنِدة الشريفة قريش الطبريَّة فذكر أنه قرأ عليها في بيتها بمكّة المشرّفة في سنة إحدى وتسعين وألف، فأفادنا أنه كان بمكة في ذلك التاريخ، وأن السيدة قريش الطبرية كانت يُقرأ عليها في بيتها بمكة، وهذه الفوائد المهمة غالبًا ما تخلو منها كتب التراجم ولا سيما في هذه الأعصار المتأخرة.

كما تُظهر الإجازة حرص العلماء على الاستجازة لأبنائهم من العلماء الكبار، هذا الملمح التربوي الذي تظهره هذه الإجازة وتظهره نصوص أخرى كتبت في ذاك العصر تعطي المؤرخ الاجتماعي مادة خصبة في دراساته المبنية على تأريخ الظواهر الاجتماعية، ولا يتمكن الباحث من هذه المادة الخصبة إلا بنشر مثل هذه النصوص.

المؤلف [٨]:

أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن حسن بن علي بن سلامة بن بُدير بن محمد بن يوسف البُديريّ الدّمياطيّ الحسيني الشافعي الشّاذليّ النّقْشَبَنْدِيّ، المعروف بابن الميت.

وُلد الإمام البُدَيري في مدينة دِمياط سنة (١١٥٤هـ) [٩]، ونسبة البُدَيريّ هي لجَدّه بُدَير، واتفقت المصادر -بما فيها مشيخة المؤلّف نفسه- على هذه النسبة، كما نَسَبَ المؤلّف نفسه في آخر هذه الإجازة للشيخ المزطاري (المسطاري)، وهو محمد ابن أحمد بن محمد الشيخ الصالح الشهير، أبو عبدالله المكناسي الشاذلي، صاحب الطريقة المعروفة بدمشق وغيرها، الطريقة الشاذلية المزطارية، المتوفّى (١١٠٧هـ) [١٠].

نشأ المؤلّف في بيئة علمية، واشتغل بالعلم من صغره، ويدل على ذلك أنه قد تصدَّر للتدريس بإجازة

---

(٨) مصادر الترجمة: مشيخة المؤلّف "الجواهر الغوالي في بيان الأسانيد العوالي" (مخطوط)، وفوائد الارتحال ٢/١٠٢-١٠٤، وثَبَت الغَزّي "لطائف المنة" ١١٨-١٢٠، وعجائب الآثار ١/١٥٨، والتحفة البهية في طبقات الشافعية (ق٦٦ظ-نسخة معهد المخطوطات، رقم (١٤٨٧تاريخ) مصورة عن الأزهرية)، وهدية العارفين ١/٣١٩، وفهرس الفهارس ١/٢١٦ - ٢١٨، والأعلام ٧/٦٥، ومعجم المؤلفين ١١/٢٦٤، والرسالة المستطرفة ١/٢١٥، ومعجم المعاجم والمشيخات ٢/٧٨، ثم هناك مواضع متفرقة فيها الحديث عنه في تراجم شيوخه وتلامينه، وقد ضبط المؤلف نسبته في توقيعه بخطّه في آخر هذه الإجازة، وكذلك تلميذه الحفناوي في مختصره للجواهر الغوالي (ق٢و)، وعبدالهادي الحنفي في "هادي المسترشدين" ٧١ و ٨٠: البُدَيري، وكذلك الزِّركلي في الأعلام، كما ترجم لجَدّه "بُدير" كلٌّ من مجير الدين الحنبلي في "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" ٢/١٤٦-١٤٧، والمناوي في "الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية" ٢/٢٩٥ رقم: ٤٩٢.

(٩) فوائد الارتحال ٢/١٠٢، ومصطفى الحموي (ت١١٢٢هـ) هو قرين المؤلف ورفيقه في طلب العلم، لذلك فما ذكره هنا أوثق مما ذكره شمس الدين الغَزّي (ت١١٦٧هـ) في ثبته "لطائف المنة" ١١٩، من أن البُدَيري ولد بعد الستين وألف.

(١٠) ديوان الإسلام ٤/١٨٢، وسلك الدرر ٤/٢٢.

شيخه له قبل سنّ البلوغ، كما نصّ عليه في مشيخته. وكان شيخه الأول الزّين الدّمياطي في بلدته دمياط، وبعد أن أتقن عليه بعض العلوم وتصدّر تدريسها في بلده انتقل إلى الجامع الأزهر، فجاور فيه بداية من سنة (١٠٨٢هـ) وما بعدها، والأرجح أن مدة مجاورته في الجامع الأزهر استمرت إلى قريب سنة (١٠٩١هـ)؛ لأنه كان في تلك السنة مجاورًا في المسجد النبوي، كما نصّ عليه في ثبته، وهذه هي المرحلة الثالثة في رحلته العلمية، أعني الرحلة إلى أرض الحجاز، بعد مرحلة النشأة في دمياط، ومرحلة النضج في الجامع الأزهر.

وتحصيله العلمي مدة مجاورته بالأزهر كان منصبًا على علم القراءات، فأخذ القراءات العشر من طريق الشاطبية والدُّرة والطَّيبة، وأُجيز في ذلك كله، بصحن الجامع الأزهر، في جمع من العلماء، وقال المؤلِّف ما نصه: "... أخذتُ التجويد والقراءات للعشرة من طريق الشاطبية والدُّرة من أول القرآن إلى آخره عن البحرين اللذين لا ساحل لهما: شيخنا الشَّبراملّسي المذكور - ضاعف الله له الأجور - وشيخنا شيخ القرّاء الأزهري الشيخ محمد بن قاسم بن إسماعيل البقري، وختمتُ ذلك عليه في صحن الجامع الأزهر، بجمعٍ من العلماء، ما بين كبير وأكبر على عادته وعادة أشياخه من قبله ..."[11].

كما رحل الإمام البُدَيري إلى الشام في سنة ١١٠٤هـ لأخذ الطريقة النَّقْشبَنْدية على المُنْلا[12] مراد اليزبكي الحنفي النَّقْشبَنْدية، كما ذكر ذلك في ثبته، فقال: "وإني أيضًا قد أخذتها [أي الطريقة النَّقْشبَنْدية] عن الإمام الهمام العارف الرباني الجامع بين الشريعة والحقيقة، الصمداني ذي القدم الراسخ في معرفة الطريق بالتحقيق المُنْلا مراد اليزبكي الحنفي، فقد رحلت له إلى دمشق الشام، وبلغت منه المرام، في سنة أربع بعد المائة والألف، قبل رحلته إلى بلاد الأروام، وصنف لي في ذلك مقدمة صغيرة، وذكر فيها ما ليس لي عنه غنى، وعبارته بالحرف ما نصه ..."[13].

وفي هذه الرحلة كان لقاؤه بمحمد ابن زين الدين الكفيري، فأجازه بتلك الإجازة التي بين أيدينا، كما جلس للإقراء في صحن الجامع الأموي بدمشق بين العشاءين، ودرّس الأربعين النووية[14]، وذكر شمس الدين الغزّي (ت١١٦٧هـ) في ثبته "لطائف المنة في فوائد خدمة السنة" أنه حضر دروسه بإرشاد والده زين الدين أبي الفضل عبدالرحمن الغزّي (ت١١١٨هـ).[15]

أما شيوخه الذين أخذ عنهم فقد تفرق ذكرهم بين ثبت مروياته المسمى بـ "الجواهر الغوالي في بيان الأسانيد العوالي"، وكتب التراجم المختلفة، وقد أخذ البُدَيري عن أئمة عصره، وأهم هؤلاء الشيوخ:

الشيخ الإمام برهان الدين إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي الكوراني، أبو الوقت، الشهرزوري

---

(١١) الجواهر الغوالي (ق١٠ظ) نسخة الأزهرية [٨٢٩ (٦٩٠٢٠) مصطلح].

(١٢) كلمة "المُنْلا" ستتكرر كثيرًا، هو لقب اشتهر في العصر العثماني، وهو النطق العثماني كلمة "مُلا" الفارسية، وتعني: السيد، والمخدوم، ومعناها في الفارسية الحديثة: فقيه ومثقف ومتعلم وفاضل ورجل دين. لسان المحدثين (١٥٤٠).

(١٣) الجواهر الغوالي (ق٥٤ظ) نسخة دار الكتب المصرية [١٩٥مصطلح حديث].

(١٤) لطائف المنة ٥٦ و٥٧.

(١٥) لطائف المنة ١١٩.

الشّهراني الشافعي الأشعري (١٠٢٥هـ - ١١٠١هـ)[١٦]، والإمام شهاب الدين أحمد بن عبداللطيف بن القاضي أحمد بن شمس الدين بن علي المصري البِشبيشي الشافعي، (١٠٤١هـ - ١٠٩٦هـ)[١٧]، الشهاب أحمد بن علي السُّندوبي المصري الشافعي (١٠٢٩هـ - ١٠٩٧هـ)[١٨]، زين الدين بن مصطفى السَّلْسِيلِيُّ المَنْزِليُّ أصلا الدِّمياطيُّ منشأ، الشّافعيُّ مذهبًا (١٠٤٠هـ - ١١١١هـ) وهو أول مشايخه[١٩]، والشيخ حسن ابن علي بن يحيى بن عمر الشهير بالعُجَيمي المكّي الصوفي الحنفي، أبو الأسرار (١٠٤٩هـ - ١١١٣هـ)[٢٠]، الإمام زين العابدين بن الإمام عبدالقادر الطبري الحسيني المكي الشافعي (١٠٠٢هـ - ١٠٧٨هـ) إمام المقام الإبراهيمي[٢١]، والشيخ عبدالعظيم بن شرف الدين بن زين العابدين بن محيي الدين بن ولي الدين أبي زُرعة أحمد بن يوسف بن زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري الشافعي الأزهري، حفيد شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، توفي (١١٣٦هـ)[٢٢]، الشيخ نور الدين أبو الضياء علي بن علي الشّبراملّسي المصري الشافعي (٩٩٧هـ - ١٠٨٧هـ)[٢٣]، والشيخ شمس الدين وشهاب الدين محمد بن علاء الدين البابلي الشافعي القاهري الأزهري، أبو عبدالله (١٠٠٠هـ - ١٠٧٧هـ) خاتمة الحفاظ وشيخ زمانه في الحديث[٢٤]، وشيخ القرّاء، محمد بن قاسم بن إسماعيل البقري الشناوي الشافعي الأزهري المقرئ (١٠١٨هـ - ١١١١هـ)[٢٥]، والسيدة قريش بنت الإمام عبدالقادر الطبري الشريف الحسيني إمام المقام بالمسجد الحرام، الهاشمية الحسينية المكية الطبرية (ت١١٠٧هـ) أخذ عنها بمكة حين مجاورته

---

(١٦) ثبت الكوراني "الأمم لإيقاظ الهمم"، وخبايا الزوايا ٩٩، والإمداد في معرفة علو الإسناد ١٢٢، ترجمة:١٧، وثبت النخلي ٤٥، والمنح البادية في الأسانيد العالية ١/١٢٢، وسلك الدرر ١/٥، وعجائب الآثار ١/١٢٥، وأبجد العلوم ٨٤٦، والبدر الطالع ١/١١، وفهرس الفهارس ١/١٦٦. أخذ عنه المؤلف في رحلته الحجازية، ولازمه وقرأ عليه مدة مجاورته بالمدينة المنورة عام (١٠٩١هـ).

(١٧) الإمداد في معرفة علو الإسناد ١١٤، ترجمة:٩، وثبت النخلي ٢٦ - ٢٧، وخلاصة الأثر ١/٢٢٨، والأعلام ١/١٥٥.

(١٨) الجواهر الغوالي (ق٦و)، وخلاصة الأثر ١/١٥٦، والأعلام ١/١٨١، ومعجم المؤلفين ٢/٨.

(١٩) الجواهر الغوالي (ق٧و - ق٧ظ)، وتاج العروس (مادة: سلسل).

(٢٠) الجواهر الغوالي (ق٩ظ)، والمنح البادية ١/١٢٤، وعجائب الآثار ١/١٢٢، وأبجد العلوم ٨٤٧، ونشر المثاني ٢/١٦٢، وفهرس الفهارس (٢/٨٠١)، والأعلام ٢/٢٠٥.

(٢١) الجواهر الغوالي (ق١٠ظ)، وخبايا الزوايا ١٦٧، والإمداد في معرفة علو الإسناد ١٢٠، ترجمة:١٤، وخلاصة الأثر ٢/١٩٥.

(٢٢) عجائب الآثار ١/١٥٤.

(٢٣) الرحلة العياشية ١/٢٥٢، وخبايا الزوايا ٢٤٠، والإمداد في معرفة علو الإسناد ١٠٩، ترجمة:٧، وخلاصة الأثر ٢/١٧٤، والرسالة المستطرفة ١٥٠، معجم المطبوعات ١٠٩٧، والأعلام ٤/٢١٤، ومعجم المؤلفين ٢/٤٧٨.

(٢٤) الجواهر الغوالي (ق١٠ظ)، وخلاصة الأثر ٤/٣٩ - ٤٢، وخبايا الزوايا ٢٩٦، وثبت النخلي ١١ - ٢٢، وتاج العروس (مادة: بيل) وفهرس الفهارس ١/٢١٠، وأبجد العلوم ٨٤٥، والأعلام ٦/٢٧٠، وجمع تلميذه عيسى الثعالبي مروياته في "منتخب الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد".

(٢٥) الجواهر الغوالي (ق٧ظ)، ومشيخة أبي المواهب الحنبلي ١٠٠، وعجائب الآثار ١/١٢٤، والأعلام ٧/٧.

إجازة البَديري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأصطا الدمشقيّ وولديه مصطفى ومحمد

بها[٢٦].

وأخذ البُدَيري عن غير هؤلاء من مشايخ عصره، ممن يطول ذكرهم.

تلاميذه:

إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إبراهيم، المعروف بالدُّكدكجي، الحنفي، التركماني الأصل (١١٠٤هـ - ١١٣٢هـ)[٢٧]، وحسن بن علي الشافعي المصري الأزهري المنطاوي الشهير بالمدابغي، الفقيه المحدث (ت١١٧٠هـ)[٢٨]، علي بن علي بن العربي الفارسي المصري المالكي الشهير بالسقاط، المحدِّث المعمَّر، أبو الحسن نور الدين (ت١١٨٣هـ)[٢٩]، وشيخ الجامع الأزهر الإمام محمد بن سالم بن أحمد الشافعي المصري الشهير بالحفني والحفناوي، نجم الدين وشمس الدين أبو المكارم (١١٠١هـ - ١١٨١هـ)[٣٠]، ومحمد بن عبدالرحمن ابن زين العابدين الغَزِّي الشافعي الدمشقي مفتي الشافعية بدمشق، حضر دروس البُدَيري لما قدم إلى دمشق ودرّس في الجامع الأموي (١٠٩٦هـ - ١١٦٧هـ)[٣١]، ومصطفى بن أحمد ابن محمد بن سلامة بن محمد بن علي بن صلاح الدين، المعروف بالقُّيمي، الشافعي الدمياطي، نزيل دمشق، أخذ عن البُدَيري وقرأ عليه إذ هو جَدُّه لأمِّه وبه تخرّج (ت١١٧٨هـ)[٣٢]، والشيخ الإمام المحدث المقرئ الصوفي المعمَّر محمد بن الحسن بن محمد بن أحمد السُّمنودي الشافعي الأحمدي، ثم الخلوتي المصري، الشهير بالمنير، أخذ عن البُدَيري بالجامع الأزهر بعد عام ١١١٩هـ (١٠٩٩هـ - ١١٩٩هـ)[٣٣]، مصطفى بن كمال الدين بن علي بن كمال الدين بن عبد القادر، محيي الدين الصديقي أبو المواهب الحنفي الدمشقي البكري، قرأ على البُدَيري في دمياط، وأجازه إجازة عامة (١٠٩٩هـ - ١١٦٢هـ)[٣٤]

---

(٢٦) الغوالي (ق١٠و)، وخبايا الزوايا ٢٦٧، وفهرس الفهارس ٢/٩٤١، ومصدره في ترجمتها ثبت البُدَيري، والأعلام ٥/١٩٥، وكحالة في "أعلام النساء" ٤/٢٠٦، و"مكانة المرأة العلمية في الساحة المكية" ١٩٨، ترجمة:١٠٧.

(٢٧) سلك الدرر ١/١٩ - ٢١، والأعلام ١/٦٨.

(٢٨) عجائب الآثار ١/٢٤٩، وفهرس الفهارس ٢/٥٦٢ - ٥٦٤، ومعجم المطبوعات ١٧١٩، والأعلام ٢/٢٠٥.

(٢٩) عجائب الآثار ١/٥٢٧، وسلك الدرر ٢/٢٢٩، وفهرس الفهارس ٢/١٠٠٦، والأعلام (/١٦، ومعجم المؤلفين ٧/٢٢٢، موسوعة أعلام المغرب ٧/٢٢٩٥.

(٣٠) ثبت "الطرق الموضحة للأسانيد المصححة" (ق٢و - ق٦و)، "ألفية السند" للزَّبيدي (ق٢٢٦و - الشيخ الرابع والعشرون)، وعجائب الآثار ١/٤٦٠، وسلك الدرر ٤/٤٩، وفهرس الفهارس ١/٢٥٢، والأعلام ٦/١٢٤، مناقب العارف بالله الشيخ محمد الحفناوي لحسن بن علي الفوي مخطوط المكتبة المركزية بوزارة الأوقاف المصرية (رقم: ٢٧٨٢).

(٣١) له ثَبَت "لطائف المنة في فوائد خِدْمة السُّنَّة"، وسلك الدرر ٤/٥٤، وفهرس الفهارس ١/٥١١، والأعلام ٦/١٩٧، ومعجم المؤلفين ١٠/١٤٠.

(٣٢) سلك الدرر ٤/١٥٤ - ١٦٦، والأعلام ٧/٢٢٩، والنفحة المكية في الرحلة المكية ٢٦٦.

(٣٣) عجائب الآثار ٢/٩٤، ومعجم شيوخ الزبيدي ٦٨٥، رقم: ٦٠٧، وسلك الدرر ٤/١٢٢، وهادي المسترشدين ٨٠، والأعلام ٦/٩٢، ومعجم المؤلفين ٩/٢١١.

(٣٤) سلك الدرر ٤/١٩٠ - ٢٠٠، والخطط التوفيقية ٢/١٢٩، وفهرس الفهارس ١/٢٢٢.

ومن مؤلّفاته:

إتحاف الرفاق (وهي فتاوية) منه نسخة فريدة في جامعة الإسكندرية، برقم (٥١/عزيز سوريال)، ويقع في (٣٥٢)، وذكر الدكتور يوسف زيدان في موقعه الإلكتروني أن هذا النسخة بخط المؤلّف[٣٥]، ولم يذكر تلك الفائدة النفيسة في فهرس مخطوطات الجامعة [٣٦].

إرشاد السالك (الفاضل) النبيل إلى ألفية ابن مالك وشرحها لابن عقيل، وهو حاشية على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك في النحو[٣٧].

نخبة وفيّة على شرح ابن عقيل للألفية، وهو اختصار للكتاب السابق [٣٨].

إظهار السرور بمولد الرسول، له نسخ في: الظاهرية برقم (٧٤٨١ عام)، في (١٦) ورقة؛ وبلدية الإسكندرية رقم (٢١٧٥/د)، في (١٢) ورقة، مؤرّخة (١١٠٦هـ)، في حياته.

بلغة المراد في التحذير من الافتتان بالأموال والأولاد[٣٩]

شرحان على متن السمرقندية في علم البيان:

نحور الحور المقصورات على عقود السمرقندي في الاستعارات، وهو مطول [٤٠].

وأوضح الإشارات إلى رسالة السمرقندي في الاستعارات [٤١].

المشكاة الفتحية على الشمعة المضية في علم العربية، و"الشمعة المضية" للحافظ السيوطي (ت٩١١هـ). [٤٢]

صَفوة المُلَح بشرح منظومة البَيْقوني في فنّ المُصطلح. [٤٣]

الفرائد الجوهرية في الفوائد الميقاتية، في علم الهيئة، وله نُسَخ عدة موجودة في: دار الكتب المصرية برقم (١٣١ طلعت)، في (٣٦) ورقة، مؤرخة (١٢٣٩هـ)؛ ونسخة أخرى في الدار نفسها برقم

---

(35) http://www.ziedan.com/research/maao.asp

(٣٦) فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية ١/٦١-٦٢.

(٣٧) فهرس الأزهرية ٤/١٠٥، والكتاب حُقق جزء منه من أول الكتاب إلى نهاية باب الموصول في رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة والمنورة (٢٠١٢م).

(٣٨) إيضاح المكنون (٤/٦٢٢)، فهرس مكتبة الدولة ببرلين ٦/٩٩.

(٣٩) طبع الكتاب في دار الصحابة للتراث بطنطا، بمصر (١٩٩٢م).

(٤٠) فهرس الأزهرية ٤/٤٥٠.

(٤١) فهرس الأزهرية ٤/٢٤٤.

(٤٢) طُبع الكتاب بتحقيق ودراسة هشام سعيد محمود، في وزارة الأوقاف والشئون الدينية ببغداد سنة (١٤٠٦هـ)، وطبع عام (٢٠٠٤م) في دار الكتب العلمية، بتحقيق الدكتور يحيى مراد.

(٤٢) طُبع الكتاب عام (٢٠٠٥م) بتحقيق محمد بن حامد بن عبد الوهّاب، وتقريظ الدكتور أحمد بن منصور آل سبالك، والمكتب الإسلامي لإحياء التراث ناشرًا، ثم طبع بتحقيق نور الدين طالب في دار النوادر (٢٠٠٧م).

إجازة البَديري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأصطا الدمشقيّ وولديه مصطفى ومحمد

(١١٨)، في (٢٩) ورقة، مؤرخة (١٢٦٦هـ).

وله غير ذلك من المؤلفات الدالة على سعة علمه، ومعرفته بالعلوم المختلفة.

أما المجاز، فهو: محمد ابن زين الدين عمر الملقب بأصطا العالم ابن عبد القادر ابن العلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد الكفيري، الحنفي، الدمشقي[٤٤]، ولد عام (١٠٤٢هـ)

أخذ عن كبار العلماء في عصره كالشيخ أبي المواهب الحنبلي، والشيخ عبدالغني النابلسي، والشيخ يحيى الشاوي، والشيخ حسن العُجَيمي، والشيخ أحمد النخلي وغيرهم، وله مؤلفات كثيرة في فنون عدة، منها حاشية على الأشباه والنظائر في الفقه الحنفي، وشرح على الآجرومية في النحو، ونظم لها، ومقدمة في التجويد، وتخميس لامية ابن الوردي وغير ذلك، وله أيضًا ثبت سماه "إضاءة النور اللامع فيما اتصل من أحاديث النبي الشافع"، قال الشيخ عبد الحي الكتاني: "له ثبت نقل عنه ابن عابدين، ولا أحفظ به اتصالاً الآن"[٤٥]. وكانت وفاته في سن (١١٣٠هـ).

النسخة:

النسخة التي اعتمدتُ عليها هي نسخة لا أخت لها فيما وقفت عليه بعد البحث، وهي محفوظة في دار الكتب المصرية برقم [٣١٢ مصطلح حديث]، وتقع في (٩) ورقات، خلاف ورقة في آخرها كتبها المؤلف للإقرار بتصحيح ما ورد فيها، وزاد الإجازة لولدَيّ محمد ابن زين الدين الدمشقي، ووقعها بتاريخ ٢٢محرم (١١٠٥هـ)، مسطرتها (٢٣) سطرًا، وقياسها ١٥×٢٢سم، والنسخة كُتبت بقلم النسخ، وبها نظام التعقيبة، وفرغ منها كاتبها في يوم السبت الموافق ١٨ محرم سنة (١١٠٥هـ) في أحد البساتين في جمعٍ من العلماء، ودوّن التاريخ بطريقة الكسور فقال:

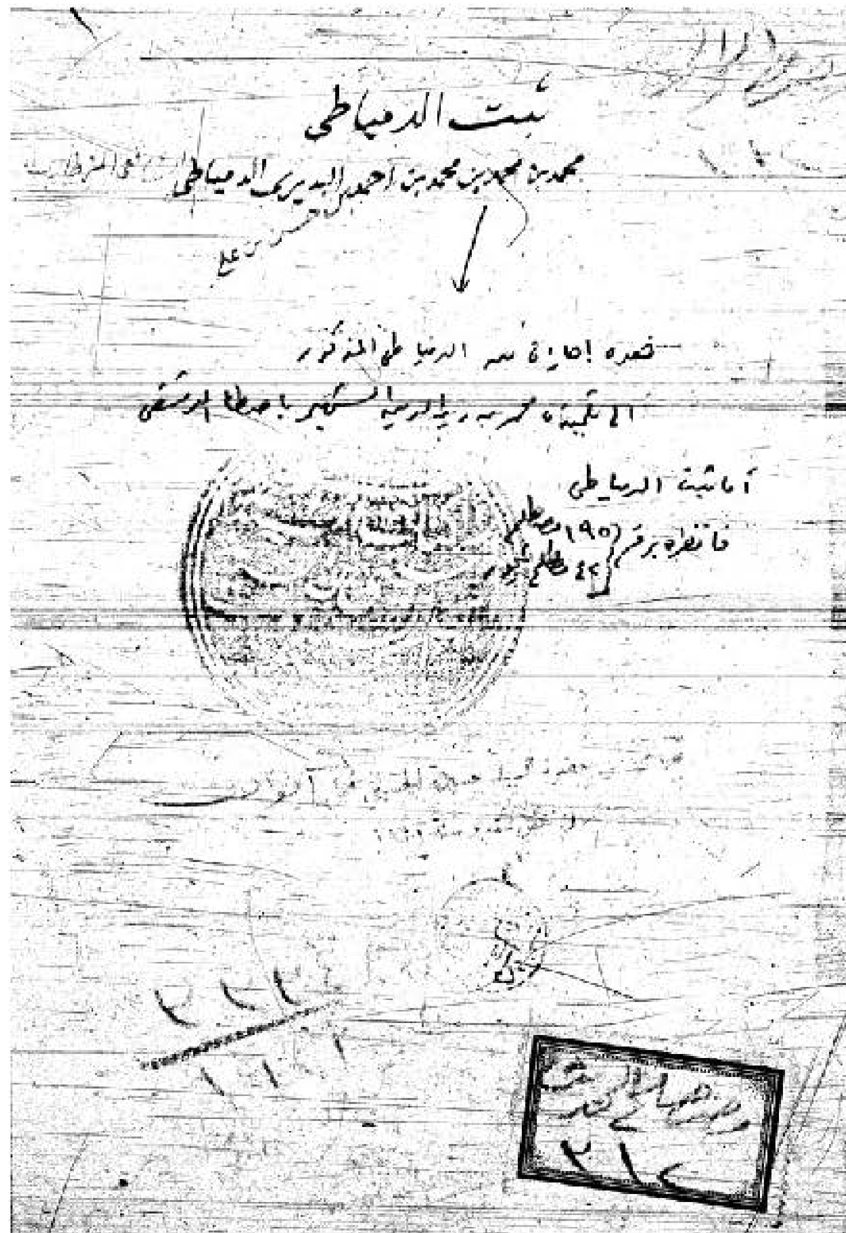
"... ونجز وسط النهار في بستان بين أزهار [ق٩ظ] وأنهار، وجمع من الصلحاء الأخيار في يوم السبت المبارك الثامن من العشر الثاني من الأول من الخامس من ثاني عشر من الهجرة النبوية..." .اهـ والنسخة كتبت بإذن المؤلف، كما صرح به الناسخ في آخر النسخة.

أما الطريقة التي سلكتها في إخراج النص، فقد قابلت النص على المصادر التي نقل عنها المؤلف قدر الاستطاعة لتقويم النص، ورجّحت ما بدا لي صوابه مع الاحتجاج لما رجّحته، وكل ما صحّحتُه أو أضفتُه على الأصل وضعته بين معقوفات، وإن كان الخلاف في القراءة بين الأصل والمصادر يحتمل الوجهين أثبتُّ ما في الأصل مع الإشارة للخلاف، كما خرّجت الأحاديث النبوية والآثار والأقوال وعزوتها إلى مصادرها الأصالية، واجتهدتُ في شرح بعض الكلمات الغريبة التي غلب على ظني غرابتها على القارئ، وضبطت ما قد يُشكل بالحركات.

---

(٤٤) سلك الدرر ٤/٤١، وفهرس الفهارس ١/٤٩٧، وهدية العارفين ٢/٢١٤، والأعلام ٦/٢١٧، ومعجم المؤلفين ١١/٨٥.

(٤٥) فهرس الفهارس ١/٤٩٧.

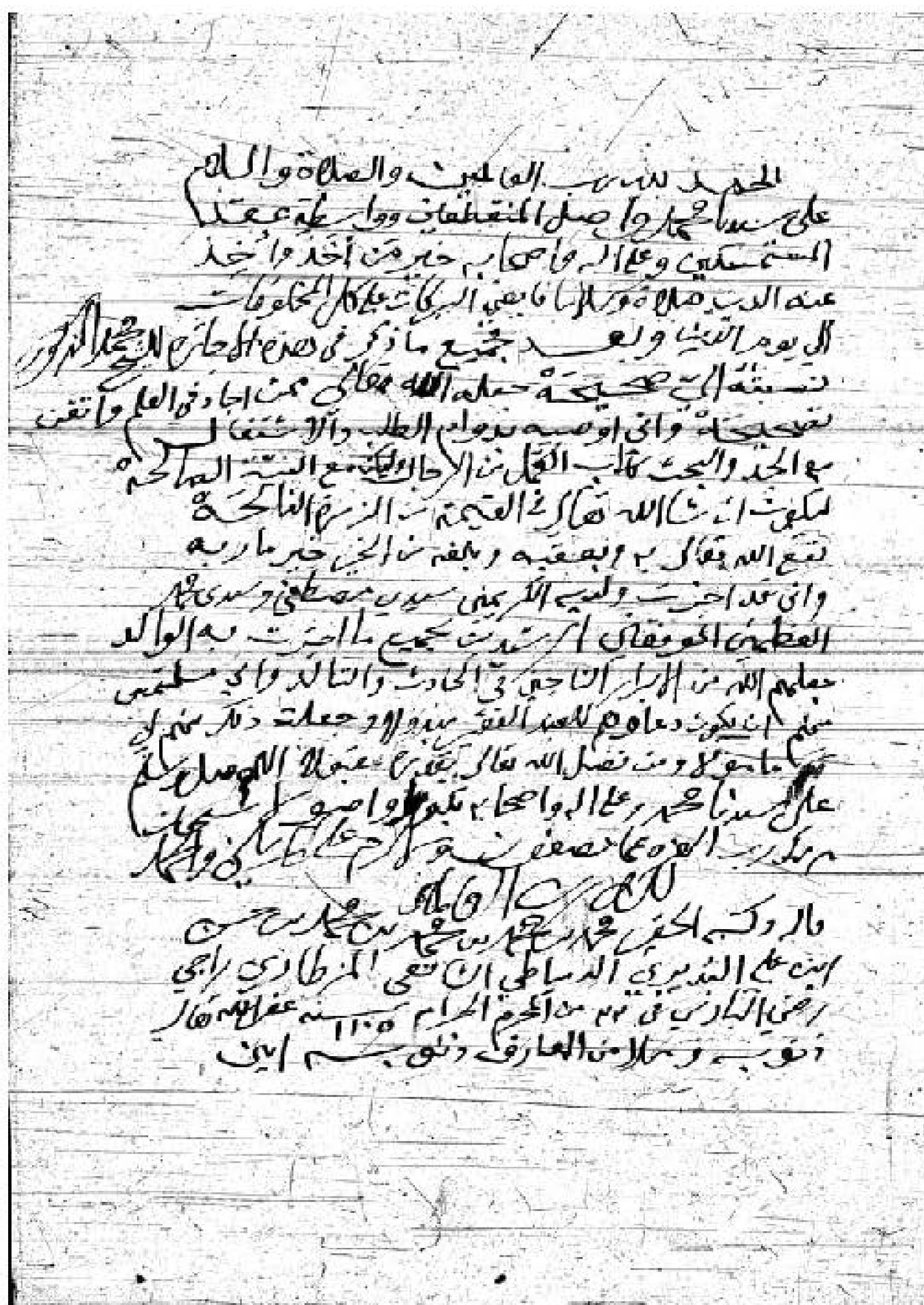

ثبت الدمياطي
محمد بن محمد بن محمد بن احمد البديري الدمياطي

غلاف النسخة

الورقة الأولى (ق١ظ)

وانصار وجمع من الصلحاء الأخيار وفي يوم السبت المبارك
الثامن من العشر الثاني من الأول من الخامس من
ثاني عشر من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة
وأتم السلام ولأمر اضطرنا بالتقصير فإنها بنت [illegible]
قاله وكتب عنه بإذنه وأسيره [illegible]
فقير ومنيب ربه محمد بن محمد
ابن محمد بن احمد البديري
الدمياطي الشافعي مذهبا
الأزهري طريقة غفر
الله ذنوبه ومن لأمين
العلم ذنوبه وغفر
له ولجميع المسلمين
أجمعين
م

الورقة الأخيرة (ق٩ظ)


الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على سيدنا محمد واصل المتعلقات وواسطة عقد
المستمسكين وعلى آله وأصحابه خير من أخذ وأُخذ
عنه الدين صلاة وسلاما نابعي البركات على كل المخلوقات
الى يوم الدين وبعد فجميع ما ذكر في هذه الإجازة [illegible]
نسبته الي صحيحة جعله الله تعالى ممن اجاد في العلم وأتقن
تصحيحه واني أوصيه بدوام الطلب والاشتغال
مع الجد والبحث كطالب الكمل من الرجال [illegible] مع النية الصالحة
ليكون ان شاء الله تعالى في القيمة من الزمرة الناجحة
نفع الله تعالى به وبعقبه وبلغه من الخير مأربه
واني قد اجزت ولديه الكريمين سيدي مصطفى وسيدي محمد
العطيفي [illegible] بجميع ما اجزت به الوالد
جعلهم الله من الأبرار الناجين في الحادث والتالد واني ملتمس
منهم ان يكون دعاؤهم للعبد الفقير مبذولا وجعلت ذلك منهم لي
مأمولا ومن فضل الله تعالى [illegible] وصلى الله وسلم
على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه [illegible]
من [illegible] رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين
قاله وكتبه الحقير محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن حسن
ابن علي [illegible] الدمياطي [illegible] راجي
رضى الباري في [illegible] من المحرم الحرام سنة ١١٠٥ عفا الله تعالى
[illegible] آمين

خط المؤلف بالإجازة، وبتصحيح ما ورد فيها، وتوقيعه المؤرخ

٢٢محرم ١١٠٥هـ

إجازة البَديريّ لمحمد ابن زَين الدين الشّهير بأصطا الدّمَشقيّ

وولدَيه مصطفى ومحمد

[ق١ظ] بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الذي مَنَّ على مَن اختار لخدمة السُّنَّة الشّريفة النّبويَّة برواية لآلئ الأحاديث الحسان الصّحاح الجوهريَّة، والصّلاة والسّلام على عبده ونبيه ورسوله إلى كافّة البريَّة، وعلى آله وصَحْبِه المُقْتَبسين من مصابيح مشكاة أنواره المحمَّديَّة، وخلفائه المنتدبين خلفًا عن سَلَف للقيام بوظائف هذه الخصوصيَّة، رضي الله عنهم وأرضاهم وبوَّأهم بحابح الفِردوس العليَّة.

وبعد، فإنَّ أعظم مدار الأحكام الشّرعيَّة العلميَّة والاعتقاديَّة على عِلم الحديث متنًا وإسنادًا وضبطًا وإتقانًا وانتقادًا. و ﴿ لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ۝٦١ ﴾ [الصافات: ٦١]، ﴿ خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ۝٢٦ ﴾ [المطففين: ٢٦].

غير أن هذا المرام عظيم الخطر عند أهل الحديث والأثر، كيف وقد قال سيد البشر: "**اتَّقُوا الحَديثَ عَنِّي إلَّا مَا عَلِمْتُمْ**" رواه البخاري من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما [٤٦]، فكثرة الامتثال لأمره أمثل وأقوم، فقد قال ﷺ: "**بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً**" رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو[٤٧] أيضًا.

فكذلك غلب الرجاء في الدخول في عموم دعوته المستجابة لخصوص أهل العصابة، بقوله: "**نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ**". الحديث رواه الترمذي من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وقال: حسن صحيح[٤٨]. وبقوله ﷺ: "**اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي الَّذِينَ يَرْوُونَ أَحادِيثِي وَيُعَلِّمُونَها النَّاسَ**" رواه الطبراني من حديث ابن مسعود أيضًا [٤٩]، مع الرغبة في نشر السُّنَّة الشّريفة، ورفع أعلامها المنيفة؛ حرصًا على دوام سلسلة الإسناد، التي هي من خصائص هذه الأمَّة [ق٢و] المحمَّديَّة إلى يوم المعاد، فإن

---

(٤٦) (حديث ضعيف) رواه الترمذي حديث: ٢٩٥١، وأحمد في مواضع من مُسنَده منها ١/ ٢٩٢ و٣٢٢، والنَّسائي في الكبرى حديث: ٨٠٢٠، وأبو يعلى ٤/ ٢٨٨ رقم: ٢٣٢٨ وغيرهم من طرق عن أبي عَوَانة عن عبدالأعلى عن سعيد بن جُبير عن ابن عباس ﷺ يرفعه. وهذا القدر الذي ذكره المؤلف ضعيف، تفرد به عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الكوفي وهو ضعيف.

- أمّا ما رواه البخاري حديث: ٢٤٦١ من حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما فليس فيه القدر الذي ذكره المؤلّف، فهما حديثان مختلفان اشتركا فقط في لفظ "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ" مع زيادات في كلٍّ منهما على الآخر.

(٤٧) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث: ٢٤٦١.

(٤٨) الترمذي، كتاب العِلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الحَثّ على تبليغ السَّمَاع، حديث: ٢٦٥٧.

(٤٩) (حديث باطل) رواه الطبراني في "الأوسط" ٦/ ٧٧، رقم: ٥٨٤٦، تفرد به أحمد بن عيسى الهاشمي، كذّبه الدارقطني، وصرّح الذهبي ببطلان الخبر في "ميزان الاعتدال" ١/ ٢٧٠، والألباني في الضعيفة ٨٥٤، والحديث أخرجه الطبراني من طريق آخر عطاء بن يسار عن ابن عباس ﷺ، وليس من رواية عبدالله بن مسعود ﷺ، ولفظه عند الطبراني: "اللهم ارحم خلفاءنا". قلنا: يا رسول الله، وما خلفاؤكم؟ قال: "الذين يأتون من بعدي يروون أحاديثي وسنتي ويعلمونها الناس".

- والحديث عزاه السيوطي في "الجامع الصغير" للمعجم الأوسط من رواية علي بن أبي طالب ﷺ.

ذلك من الأعمال الباقية على الدوام، وقد قال بعض العلماء في شأن الإسناد: "وإنه كالسيف للمقاتل"(٥٠)، وقال بعضهم أيضًا مشيرًا إليه: "إنه كالسلم يصعد عليه"(٥١).

وشيوخ الإنسان آباؤه في الدين، ووصلة بينه وبين ربِّ العالمين، وفي أول صحيح مسلم عن عبدالله بن المبارك: "الإِسْنَادُ من الدِّينِ، ولَولا الإِسْنَادُ لَقالَ مَن شَاءَ مَا شَاءَ"(٥٢). وقال إمامنا الشافعي رضي الله عنه: "الذي يطلب الحديث بلا سند كحاطب ليل، يحمل الحطب وفيه أفعى وهو لا يدري"(٥٣). وقال الإمام الطُّوسِيُّ(٥٤): "[قرب](٥٥) الإسناد قرب من الله عز وجل"(٥٦)؛ فلهذا لما رغب في هذا الطريق المستقيم، والمنهج القويم، النِّحْرِير المرعرع(٥٧)، واللَّوذَعِيُّ(٥٨) المِصْقَع(٥٩)، والمِدْرَه(٦٠) الغَشَمْشَمُ(٦١) الأريب(٦٢)، والحاذق الفطن الفصيح الأديب، جامع الكمالات، حاوي الفضيلات، من ذوي التَّحرير والتَّدقيق والتَّنميق والتَّحقيقات، مُنقِّح التَّحريرات، ومحرِّر العبارات، الهمام العُمدة الأمجد، الفاضل الكامل الشيخ محمد بن زين الدين بن علاء الدين بن زين الدين الشهير بأصطا العالم الدمشقي الدار، جعله الله تعالى من العلماء الأخيار، والصُّلحاء الأبرار، التَمس مني أن أجيزه بجميع ما يجوز لي وعني روايته ليحصل له الاتصال، كما هو دأب الكُمَّل من الرجال، فاستخرت الله المتعال، وأجزته إجازة عامَّة مقتصرًا فيها على السَّنَد العال، وأن يَروي الكتب السِّتة الشَّهيرة وغيرها من مسموعاتي، ومروياتي، ومصنفاتي، ومجازاتي، وما يحل لي وعني بشرطِهِ المعتبر عن أهل الحديث والأثر، وأجزته أيضًا بقراءة جميع أوراد [ق٢ظ] سيدي أبي الحسن الشاذلي، حزب البرِّ، وحزب البحر، وحزب الفتح، وحزب التوسل، وحزب اللطف، وحزب النَّصر، وغير

---

(٥٠) رواه السمعاني في "أدب الإملاء" ٨/١ عن سفيان الثوري (ت١٦١هـ) بلفظ: "الإِسْنَادُ سِلاحُ الْمُؤْمِنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ سِلاحٌ فَبِأَيِّ شَيْءٍ يُقَاتِلُ".

(٥١) رواه السمعاني في "أدب الإملاء" ٦/١ عن عبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ) بلفظ: "مَثَلُ الَّذِي يَطْلُبُ أَمْرَ دِينِهِ بِلا إِسْنَادٍ كَمَثَلِ الَّذِي يَرْتَقِي السَّطْحَ بِلا سُلَّمٍ".

(٥٢) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١٥/١.

(٥٣) الكامل في ضعفاء الرجال ٢٠٦/١، بلفظ: "من لم يسأل من أين؟ فهو كحاطب ليل، يحمل على ظهره حزمة حطب، فلعل فيها أفعى تلدغه".

(٥٤) هو: الإمام الحافظ محمد بن أسلم بن يزيد، أبو الحسن، الكندي مولاهم، الخُراسانيّ الطُّوسيّ، توفي (٢٤٢هـ). سير أعلام النبلاء ١٩٥/١٢.

(٥٥) في الأصل: قرن، والتصحيح من الجامع لأخلاق الراوي، ومن مشيخة المؤلف "الجواهر الغوالي" مخطوط.

(٥٦) أخرجه الخطيب في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ١٨٤/١، رقم: ١١٨.

(٥٧) الرَّعْرَعَةُ، هي: حُسْنُ شَباب الغُلامِ وتحَرُّكه.. تاج العروس (مادة: ر ع ر ع).

(٥٨) الخفيفُ الذَّكِيُّ الظَّرِيفُ الذِّهنُ الحديدُ الفُؤادِ واللَّسِنُ الفصيحُ، كأَنه يَلْذَعُ بالنارِ من ذَكائِه. القاموس المحيط (مادة: لذع).

(٥٩) البليغُ الماهِرُ في خُطبَتِه، وهو العالي الصَّوتِ، وهو الذي لا يُرَتَّجُ عليه في كلامه، ولا يَتَتَعْتَعُ. تاج العروس (مادة: صقع).

(٦٠) السيد الشريف. تاج العروس (مادة: دره).

(٦١) الذي يركب رأسه لا يُثنيه شيءٌ عمَّا يريد ويهوى، من شجاعته. الصِّحاح (مادة: غشم).

(٦٢) العاقل. الصِّحاح (مادة: أرب). ويقال: ذُو دَهَاءٍ وبَصَرٍ. تاج العروس (مادة: أرب).

ذلك، وبجميع ما تلقيته عن أستاذي العارف بربّه الباري سيدي محمد المزطاري[٦٣] -نفعنا الله تعالى ببركاته، آمين- وسنده معلوم مشهور، ثم إني أعرّفه أنّي أخذتُ العلوم العمليّة والعلميّة، وآلاتها العقليّة والنّقليّة، رواية ودراية وإتقانًا، مع تثبت وإحكام وإيقان[٦٤] عن أئمة أعلام، وجهابذة كرام، يضوع نَشْرهم، ويطول ذكرهم، أسانيدهم في غاية الظهور والاشتهار، كالشمس رابعة النهار، أذكر البعض منهم رومًا للاختصار جمعنا الله بهم في مقعد صِدق عند مَليكٍ غفّار.

فمنهم:

محدّث زمانه، وسيبويه أوانه، النُّور البصير الشيخ الشَّبْرامَلّسي أبو الضّياء عن شيخه البرهان إبراهيم اللّقاني عن أبي النجاة سالم السَّنْهوري عن النَّجم الغيطي عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن حافظ العصر أبي الفضل أحمد بن حَجَر العسقلاني، وباقي سنده مشهور ومعلوم من مصنفاته.

ح وحدثنا شيخنا أبو الضّياء المذكور بالكتب السّتّة وغيرها، بإجازته العامة عن عالم العصر، شافعي زمانه الشّمس الرّملي سيدي محمد عن شيخ الإسلام زكريا عن ابن حَجَر العسقلاني.

ومنهم:

علامة الزمان، ونتيجة الأيام، وملك العلماء الأعلام، متع الله بوجوده الأنام، الوحيد الأوحد سيدنا ومولانا الشيخ محمد شيخ القرّاء في عصره، وحافظ مصره، المنزّل مني منزلة سمعي وبصري، الشيخ محمد بن قاسم المقرئ البَقَري عن البرهان إبراهيم اللّقاني المالكي المتقدّم.

ومنهم:

ومنهم المُسْنِدة المعمَّرة [ق٢و] الشَّريفة الطَّبريّة، والمكيّة الهاشميّة، السيدة قُريش ابنة الإمام بمقام أبينا إبراهيم الخليل = عبدالقادر الطّبريّ الحسيني عن أبيها المذكور عن الشّمس الرّملي عن القاضي زكريا عن ابن حَجَر العسقلاني. قرأت عليها في بيتها بمكّة المشرّفة في سنة إحدى وتسعين أطرافًا من الكتب السّتة، ومن موطأ الإمام مالك، ومن مسنَدَي الأمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشّافعي رضي الله عنه، والإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشّيباني، ومن مسنَدَي الدّارميّ، وأبي داود، وغير ذلك مما يطول ذكره، وأجازتني بباقي ذلك وغيره، كتابةً ونُطقًا، رزقنا الله وإياكم علمًا وصدقًا.

ومنهم:

شيخ المُسلّكين، وإمام الواصلين، وقطب العارفين، ذي القلب الرّحيم، والذّوق السّليم المُنْلا إبراهيم الكُرْدي الكُوراني الشّهرزوري الشّهراني، ثم المَدَني -قدّس الله سِرّه العزيز- وسَنَده مشهور، في غاية العلو والظهور، ولنروِ الكتب السّتة وغيرها بسنَدِهِ، لتعود علينا بركة مدده، فنقول:

---

(٦٣) هو: محمد بن أحمد بن محمد الشيخ الصالح الشهير، أبو عبدالله المكناسي المالكي الشاذلي صاحب الطريقة المعروفة -بدمشق وغيرها- الطريقة الشاذلية المزطارية، ولد عام (١٠٤٤هـ). وتُنسب إليه الطريقة المزطارية، أخذ الطريقة الشاذلية عن شيخه الشيخ قاسم بن أحمد القرشي السفياني المدعو بابن بلوشة، قدم دمشق في غرة جمادي الأولى سنة (١٠٩٦هـ) ومنذ ذلك الحين اشتهرت الطريقة الشاذلية بدمشق، أخذ عنه البُدَيري الطريقة الشاذلية المزطارية، ونسب نفسه لطريقته في توقيعه آخر هذه الإجازة، رحل من دمشق إلى مكّة المشرّفة، وتوفي بها في محرم سنة (١١٠٧هـ)، ديوان الإسلام ٤/ ١٨٢، وذكر أن وفاته (١١٠٢هـ)، وسلك الدرر ٤/ ٢٢، تبيان وسائل الحقائق في بيان سلاسل الطرائق (ج٢/ق١٢٤ظ – ق١٢٥ظ)، وإتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس ٤/٦٨، وأعلام المكيين ٢/ ٨٨١.

(٦٤) من اليقين.

إجازة البُدَيري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأصطا الدمشقيّ وولديه مصطفى ومحمد

الجامع الصحيح، للحافظ أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البُخاري رحمه الله.

قرأتُ منه عليه أطرافًا، من أوله وأوسطه، وأجازني بسائره. قال: وقرأت تلك الأطراف على شيخنا صَفيّ الدِّين القُشَاشي بإجازته عن الشَّمس ابن الرَّملي ح وقرأت طرفًا من أوله على الأستاذ مُنْلا محمد شريف الكُردي الصِّدِّيقي بإجازته عن الفقيه محمد بن علي الحكمي عن شهاب الدين أحمد بن حَجَر الهَيتَمي.

وكل من الشَّمس الرَّملي والشِّهاب ابن حَجَر عن شيخ الإسلام زكريا ح قال: وأخبرنا عاليًا المعمَّر الصُّوفي عبدالله بن مُنْلا [ق٣ظ] سعد الله اللاهوري سماعًا عليه بجميع ثلاثياته، وحديثين من رباعياته الملحقة بالثلاثيات، وهي التي بين البُخاري وبين التَّابعي واحد، ثم التَّابعي يرويه عن تابعي آخر عن الصَّحابي، أو يرويه[٦٥] عن صحابي وهو عن صحابي آخر، وإجازة لسائره عن الشيخ قطب الدين محمد ابن أحمد النَّهْرَواني عن والده عن الحافظ نور الدين أبي الفتوح الطَّاوسي عن الشيخ المعمَّر بابا يوسف الهروي عن المعمَّر محمد بن شاذبَخْت الفرغاني عن المعمَّر أبي لقمان يحيى بن عمَّار الخُتَّلاني بسماعه على الفَرَبْريِّ عن الحافظ البُخاري رحمه الله.

قال: فبيننا وبين البُخاري سبعة، فباعتبار العدد كأني سمعت من ابن حَجَر وصافحتُه، وكأن شيخنا اللاهوري رحمه الله سمع من التَّنُوخي -شيخ ابن حَجَر- وصافحه، وبين وفاتيهما مئتا سنة وبضعة وثمانون، فإن اللاهوري توفي بالمدينة سنة ١٠٨٢، والتَّنُوخي سنة ٨٠٠، وهذا عالٍ جدًا، وأعلى أسانيد السيوطي إلى البُخاري أن يكون بينه وبين البُخاري ثمانية؛ فساويت فيه السيوطي ولله الحمد. انتهى.

وحينئذ يكون بين الفقير وبين البُخاري تسعة، فباعتبار العدد كأنِّي سمعتُه من الحافظ الجلال السيوطي.

قلتُ: وبالإسناد قال البُخاريُّ: ثنا أبو نُعَيم هو الفَضْلُ بن دُكَيْن ثنا عبدالرحمن بن سليمان بن الغَسِيل وهو من صِغار التَّابعين عن عباس بن سَهْل بن سعد يعني السَّاعدي تابعي من الطبقة الرابعة قال: سمعت ابن الزُّبَير رضي الله عنهما على منبر مكَّة في خطبته يقول: أيها الناس [ق٤و] إن النبي ﷺ كان يقول: "**لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ يُعْطَى وَادِيًا مَلآنًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَانِيًا، وَلَوْ أُعْطِيَ ثَانِيًا أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَالِثًا، وَلاَ يَسُدُّ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلاَّ التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ**"[٦٦]، وهذا من الرُّباعيات التي في حكم الثُّلاثيات، وأعلى ما عند البُخاري ثلاثي، وأطول ما عنده تساعي، فاعلم ذلك.

وأما الجامع الصحيح للإمام الحافظ الحجة أبي الحسين مسلم بن الحجَّاج القُشَيري النَّيسابوري رحمه الله تعالى.

قرأت منه أطرافًا عديدة على أستاذيّ المتقدم ذكرهم وغيرهم، ولأذكر سنده عن فريد العصر أبي الضِّياء النُّور علي الشَّبْرامَلِّسي؛ لعلو شأنه، قال رحمه الله: أرويه غالبًا عن شيخنا شيخ المالكية أبي الحسن علي الأجهوري عن نور الدِّين العراقي عن الجلال السيوطي عن علم الدِّين صالح البُلْقيني عن أبي الفضل سليمان بن حمزة المقدسي عن أبي الحسين علي بن الحسين عن الحافظ أبي الفضل السَّلامي عن الحافظ أبي القاسم بن مَنْدَه عن الحافظ أبي بكر الجَوزَقي عن أبي [حاتم][٦٧] مكي النَّيسابوري عن الإمام مسلم

---

(٦٥) أي: التابعي.

(٦٦) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يُتَّقى مِنْ فِتْنَةِ المالِ وقولِ اللهِ تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥]، حديث ٦٤٣٨.

(٦٧) في الأصل: الحرة، والصحيح ما أثبته، فهو: أبو حاتم مكّي بن عَبْدان بن محمد التميمي النَّيسابوري (ت٣٢٥هـ). سير أعلام النبلاء ١٥/ ٧٠.

رحمه الله تعالى.

قال الجلال السيوطي: قال الحافظ ابن حجر: هذا السَّنَد في غاية العلو، وهو جميعه بالإجازات(٦٨).

قلت: وبالإسناد إلى مسلم: ثنا قُتيبة بن سعيد ثنا أبو عَوَانة عن زياد بن علاقة عن المغيرة بن شُعبة أن النبي ﷺ صَلَّى حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ، فَقِيلَ لَهُ: أَتَكَلَّفُ هَذَا ؟ وَقَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَقَالَ: "**أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا**"(٦٩). وهذا من رباعياته، وهو أعلى ما عنده.

وأمَّا [ق٤ظ] **سُنَن الحافظ أبي داود** سليمان بن الأشعث السِّجِسْتَاني رحمه الله تعالى.

فإني قرأت أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم، قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا العارف بالله صَفيِّ الدين أحمد بن محمد المدني - قُدِّس سرُّه - بسنده إلى ابن الفرات عن أبي حفص عمر بن الحسن بن[مَزِيد بن أُمَيْلَة](٧٠) المراغي عن الفخر أبي الحسن بن أحمد بن عبدالواحد ابن البُخاري عن أبي حفص عمر بن محمد بن طَبَرْزَد البغدادي أنا به الشيخان أبو البدر إبراهيم بن محمد بن منصور الكَرْخي وأبو الفتح مُفْلِح بن أحمد بن محمد [الدُّوْمي](٧١) سماعًا عليهما مُلَفَّقًا قالا: أنا بها الحافظ الكبير أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أنا أبو عمر القاسم بن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي أنا أبو علي محمد بن أحمد بن عمرو اللُّؤلؤي أنا أبو داود.

وبه إلى أبي داود: ثنا مُسلِم بن إبراهيم ثنا عبدالسَّلام بن أبي حازم أبو طَالُوت قال: شَهِدتُ أبا بَرْزَة دخل على عُبيدالله بن زياد فحدَّثني فلان - سمَّاه مُسلم وكان في السِّمَاطِ - فلما رآه عُبيدالله قال: إنَّ مُحَمَّدِيَّكُمْ هَذَا الدَّحْدَاحُ. فَفَهِمَهَا الشَّيْخُ ، فقال: ما كُنْتُ أَحْسَبُ أَنِّي أَبْقَى فِي قَوْمٍ يُعَيِّرُونِي بِصُحْبَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ

فقال له عُبيدالله: إن صحبة محمد ﷺ لك زَيْنٌ، غير شَيْنٍ، ثم قال: إنَّما بَعَثْتُ إليك لأسأَلك عن الحَوْضِ، سمعتَ رسول الله ﷺ يَذكُرُ فيه شيئًا؟

فقال أبو بَرْزَة: نعم، لا مَرَّة، ولا ثِنْتَيْنِ، ولا ثلاثًا، ولا أربعًا، ولا خَمْسًا، فَمَن كَذَّبَ به فلا سَقَاهُ اللهُ منه، ثُمَّ خَرَجَ مُغضَبًا.(٧٢)

وهذا من الرُّباعيَّات التي في حُكم الثُّلاثيَّات، وهو [ق٥و] أعلى ما عنده.

وأمَّا الجامع للحافظ أبي عيسى بن سَوْرَة التِّرمِذِيِّ رحمه الله تعالى.

فإنِّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم الكوراني رحمه الله تعالى، قال: قرأتُ طرفًا منه على الفقيه الصالح أستاذ الإقراء بالأزهر الشيخ أبي العزايم سلطان بن أحمد المزَّاحِيِّ

---

(٦٨) المعجم المفهرس ٢٩.

(٦٩) صحيح مسلم كتاب صِفَةِ القِيَامَةِ والجَنَّةِ والنَّارِ، باب إكْثَارِ الأَعْمَالِ والاجْتِهَادِ فِي العِبَادَةِ، حديث: ٢٨١٩.

(٧٠) في الأصل: يزيد بن أفيلة، والصحيح ما أثبته، فهو: أبو حفص عمر بن الحسن بن مَزيد بن أُمَيْلَة المراغي، ثم الحلبي، ثم الدِّمشقي، ثم المِزِّي، المشهور بابن أميلة (ت٧٧٨هـ) . معجم الشيوخ للسبكي ٢١٢، وغاية النهاية ٥٢١/١، وذيل التقييد ٢١٢/٢، وتوضيح المشتبه ١٢٢/٨، وإنباء الغمر ١٤٢/١، والدرر الكامنة (١٥٩/٢)، والنجوم الزاهرة ١١٤/١١.

(٧١) في الأصل: الرومي، والصحيح ما أثبته، كما في ثبت شيخ المؤلِّف المنلا إبراهيم، الأمم لإيقاظ الهمم ٧، واستدراك ابن نُقْطة، بحاشية الإكمال ٢٧٠/٢، وسير أعلام النبلاء ١٦٥/٢٠.

(٧٢) سنن أبي داود، كتاب السُّنَّة، باب في الحوض، حديث ٤٧٤٩.

رحمه الله سنة ١٠٦١، وأجازني سائره؛ وسمعتُ طرفًا منه على شيخنا العارف صَفيِّ الدّين أحمد بن محمد المدني - رَوَّحَ الله رُوحه - بسنَدِهما إلى ابن طَبَرْزَد أنا أبو الفتح عبدالملك بن أبي القاسم عبدالله بن أبي سهل الكَرُوخي عن أبي عامر محمود بن القاسم الأزدي وأبي بكر أحمد بن عبد الصَّمد التّاجر [الغُورَجيِّ][٧٣] وأبي نصر عبدالعزيز بن أحمد الهَرَويّ التِّرْيَاقيِّ، إلا الجزء الأخير، وهو من أول مناقب ابن عباس إلى آخر الكتاب، فسمعه الكَرُوخي من أبي المظفر عبيدالله بن علي بن [ياسين][٧٤] بن الدَّهَّان الهروي، قالوا جميعًا: أنا أبو محمد عبدالجبَّار بن محمد بن عبدالله بن الجرَّاح الجرَّاحيُّ المروزيُّ أنا الشيخ الثقة الأمين أبو العباس محمد بن أحمد بن محبوب بن فضيل التَّاجر المحبوبي عن التِّرْمِذِيّ.

وبه إلى التِّرْمِذِيّ: ثنا إسماعيل بن موسى الفَزَاري بن بنت السُّدِّيّ الكُوفي ثنا عمر بن شاكر عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **"يأتي على النَّاسِ زَمَانٌ الصَّابِرُ فِيهِمْ عَلَى دِينِهِ كَالقَابِضِ عَلَى الجَمْرِ"**[٧٥].

وأمَّا سُنَن الحافظ أبي عبدالرَّحمن أحمد بن شُعَيب النَّسَائيّ رحمه الله.

فإنّي قرأتُ أطرافًا منه علي شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله [ق٥ظ] تعالى، قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا الإمام صَفيِّ الدّين أحمد - قُدِّس سرُّه - بسنده السّابق إلى التَّنُوخي بسماعة على أيوب بن نعمة النَّابلسي أنبأنا إسماعيل بن أحمد العراقي عن عبدالرَّزَّاق بن إسماعيل [القُومَسَانيّ][٧٦] أنا أبو محمد عبدالرَّحمن بن [حَمْد][٧٧] الدُّونيُّ أنا أبو نصر أحمد بن الحسين القاضي الدِّيْنَوَرِيُّ المعروف بالكَسَّار أنا الحافظ أبو بكر أحمد بن محمد بن إسحاق القاضي الدِّيْنَوَرِيُّ المعروف بابن السُّنِّيّ أنا النَّسَائيُّ.

أمَّا سُنَن الحافظ أبي عبدالله محمد بن يَزيد القَزْوِينِيّ، المعروف بابن ماجَة رحمه الله تعالى.

وماجَة لقب يزيد والد محمد، لا جده، كما في القاموس، فإنّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا الإمام صَفيِّ الدّين - قُدِّس سرُّه - أواخر سنة ١٠٧١ بسنَدِهِ إلى الحافظ ابن حَجَر بقراءته على أبي الحسن ابن أبي المجد الدِّمَشْقيّ عن أبي العباس الحجَّار عن أنجب بن أبي السَّعادات أنا أبو زُرْعَة المَقْدِسِيُّ أنا أبو منصور المُقَوِّمِيُّ أنا أبو طلحة الخطيب، أنا أبو الحسن القَطَّان أنا به مؤلِّفه أبو عبدالله ابن ماجَة القَزْوِينِيّ.

وبه إلى ابن ماجَة قال - وهو أول ثلاثياته: ثَنَا جُبَارَةُ بْنُ الْمُغَلِّسِ ثَنَا كَثِيرُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالك رضي الله عنه يقول: قال ﷺ: **"مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُكْثِرَ اللهُ خَيْرَ بَيْتِهِ، فَلْيَتَوَضَّأْ إِذَا حَضَرَ غَدَاؤُهُ، وَإِذَا رُفِعَ"**[٧٨].

وأمَّا الموطَّأ لإمام دار الهجرة، ونَجم الهُدَى، مالك بن أنس الأصْبَحِيّ ﷺ وشكر سعيه.

فإنّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا [ق٦و] إبراهيم رحمه الله، قال: سمعتُ

---

(٧٣) في الأصل: الفرزجي، والصحيح ما أثبته، كما في الأمم لإيقاظ الهمم ٨، واللباب في تهذيب الأنساب ٢/ ٢٩٢.

(٧٤) في الأصل: ياسر بن، والصحيح ما أثبته، كما في التقييد لمعرفة رجال السنن والمسانيد ١/ ٢٦٠.

(٧٥) الجامع أَبْوَابُ الْفِتَنِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، حديث ٢٢٦٠.

(٧٦) في الأصل: القرمسي، وفي ثبت المؤلِّف: القومسي، والصحيح ما أثبته، كما في تاريخ الإسلام ١٢/ ٦٥٥.

(٧٧) في الأصل: أحمد، والصحيح ما أثبته، كما في اللباب في تهذيب الأنساب (١/ ٥١٧)، وسير أعلام النبلاء ١٩/ ٢٢٩.

(٧٨) السُّنَن، كتاب الأَطْعِمَةِ، باب بَابُ الْوُضُوءِ عِنْدَ الطَّعَامِ، حديث ٢٢٦٠.

طرفًا منه على شيخنا العارف بالله صَفيّ الدّين أحمد بن محمد المدني الأنصاري - رَوَّح اللهُ رُوحه - عن الشَّمس الرَّمليّ عن الزَّين زكريا عن الحافظ ابن حَجَر عن المسْنِد المعمَّر عمر بن حسن بن أُمَيْلَة المراغي عن عِز الدّين أحمد بن إبراهيم بن عمر الفاروثيّ أنا به أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى بن أبي حفاظ المِكْنَاسيُّ أنا أبو الحسين محمد بن محمد بن سعيد بن زَرْقُون بإجازته من أبي عبدالله أحمد بن محمد بن عبدالله بن غَلْبُون بن الحصّار الخَوْلانيِّ عن أبي عمرو عثمان بن أحمد القِيْجَاطيِّ عن أبي عيسى يحيى بن عبدالله بن يحيى بن يحيى بن يحيى عن عَمِّ أبه أبي مروان عبيد الله بن يحيى بن يحيى عن أبيه يحيى بن يحيى المَصْمُوديِّ الليثي عن الإمام الحافظ الحجة مالك بن أنس الأَصْبَحِيّ.

وبه إلى مالك قال في كتاب الجامع: النهي عن القول بالقدر.

عن أبي الزِّنَاد عن الأعرج عن أبي هُرَيْرَة أن رسول الله ﷺ قال: **"تَحاجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى. فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي أَغْوَيْتَ النَّاسَ وَأَخْرَجْتَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ؟**

فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي أَعْطَاهُ اللهُ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ، وَاصْطَفَاهُ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِهِ؟

قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: أَفَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِّرَ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ"[٧٩].

وأمّا مُسْنَد الإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشَّافعي رضي الله عنه وشكر سعيه.

فإنّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله، قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا العارف بالله صَفيّ الدّين أحمد بن محمد المدنيّ - قُدّس سرُّه - بإجازته من الشَّمس الرَّمليّ [ق٦١ظ] عن الزَّين زكريا عن الحافظ ابن حَجَر عن الصَّلاح ابن أبي عمر عن الفخر بن البُخاريّ عن القاضي أبي المكارم أحمد بن محمد بن محمد بن عبدالله اللَّبَّان وأبي جعفر محمد بن أحمد بن نصر الصَّيدلاني عن أبي الحسن بن أحمد الحدَّاد عن الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني عن أبي العباس محمد بن يعقوب الأصمّ أنا الرَّبيع بن سليمان المُرَادي أنا الشَّافعيُّ.

وبه إلى الشَّافعيّ، قال - وهو من ثلاثياته، وهو أعلى ما عنده: أنا مالك عن عبدالله بن دينار عن عبدالله ابن [عمر][٨٠] رضي الله عنهما قال: **"بَيْنَمَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلاةِ الصُّبْحِ، إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ. وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ. فَاسْتَقْبِلُوهَا. وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ، فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ"**[٨١].

وأمّا مُسْنَد الإمام أحمد بن محمد بن حَنْبل الشَّيبانيُّ رضي الله عنه وشكر سعيه.

فإنّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله تعالى، قال: سمعتُ

---

(٧٩) موطأ مالك (رواية يحيى)، كتاب الجتمع، باب النهي عن القول بالقَدَر، حديث ٢٦١٦.

(٨٠) في الأصل: عمرو، وهو خطأ؛ لأن الحديث من رواية ابن عمر رضي الله عنه، كما سيأتي.

(٨١) أخرجه مالك في الموطأ رواية يحيى، كتاب القِبْلَة، باب ما جاء في القِبْلَة، حديث ٢١١ ط دبي، ورواية أبي مصعب ٥٤٦، ورواية القعنبي ٢١٠، ورواية ابن القاسم ٢٧٧، ورواية الحدثاني ١٧٨، ورواية الشيباني ٢٨٢، ومن طريق مالك رواه الشافعي في مسنده، باب ومن كتاب استقبال القبلة في الصلاة ٢٢، وباب: ومن كتاب الرسالة إلا ما كان معادًا ٢٢٤، ومسند الشافعي بترتيب السندي، الباب الثالث في شروط الصلاة، حديث: ١٨٩، وبترتيب سنجر، باب استقبال الكعبة في الصلاة، حديث ١٧٧، الشافي في شرح مسند الشافعي ١/ ٤٥٢، وشفاء العي بتخريج وتحقيق مسند الشافعي بترتيب الإمام السندي ١/ ١٧٧، واتفقت المصادر على روايته من طريق ابن عمر رضي الله عنه.

طرفًا منه على شيخنا الإمام صَفيِّ الدِّين أحمد روح الله روحه بسَنَدِهِ السَّابق إلى الفخر ابن البُخاريِّ أنا أبو علي حَنْبل بن عبدالله بن الفَرَج المُكَبِّرُ أنا أبو القاسم هبة الله بن محمد بن عبدالواحد بن الحُصَين أنا أبو علي الحسن بن علي التَّميميُّ المُذْهِبُ الواعظ أنا أبو بكر بن جعفر القَطِيعيُّ ثنا عبدالله بن الإمام أحمد حدثني أبي.

وبه إلى الإمام أحمد ثنا رَوْحٌ أملاه علينا ببغداد ثنا محمد بن أبي حُمَيْد عن إسماعيل بن محمد بن سعد ابن أبي وَقَّاص عن أبيه عن جَدِّه سعد بن أبي وَقَّاص ﷺ [ق٧و] قال: قال رسول الله ﷺ: **"مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ اسْتِخَارَتُهُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ، وَمِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ رِضَاهُ بِمَا قَضَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَمِنْ شِقْوَةِ ابْنِ آدَمَ تَرْكُهُ اسْتِخَارَةَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمِنْ شِقْوَةِ ابْنِ آدَمَ سَخَطُهُ بِمَا قَضَى اللهُ عَزَّ وَجَلَّ"**[٨٢].

وأمَّا مُسْنَد الحافظ أبي محمد عبدالله بن عبدالرَّحمن الدَّارِميُّ السَّمَرْقَنْدِيُّ، رحمه الله تعالى.

فإنِّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا الإمام صَفيِّ الدِّين - قُدِّس سرُّه - سنة ١٠٧١، وأجاز لي رواية سائره بإجازته عن الشَّمس الرَّملي عن الزَّين زكريا عن مُسْنِد الدنيا محمد بن مُقْبِل الحلبي عن جُوَيْرِيَّة بنت أحمد الكُرْدِيِّ الهكَّاريِّ أنا أبو الحسن علي بن عمر الكُرْدِيِّ أنا أبو المُنَجَّا عبدالله بن عمر اللَّتِّيُّ حضورًا لجميعه في الرَّابعة أنا أبو الوَقْت أنا الدَّاوديُّ أنا السَّرْخَسِيُّ أنا أبو عِمران عيسى بن عمر السَّمَرْقَنْدِيُّ أنا الدَّارِمِيُّ.

وبه إلى الدَّارميِّ قال - وهو من ثلاثياته، وهو أعلى ما عنده: أنا يزيد بن هارون أنا حميد عن أنس ﷺ عن النَّبيِّ ﷺ قال: **"إِنَّ فِي الجَنَّةِ لَسُوقًا"**، قالوا: وما هي؟ قال: **"كُثْبَانٌ مِنْ مِسْكٍ يَخْرُجُونَ إِلَيْهَا فَيَجْتَمِعُونَ فِيهَا، فَيَبْعَثُ اللهُ عَلَيْهِمْ رِيحًا فَتُدْخِلُهُمْ بُيُوتَهُمْ، فَيَقُولُ لَهُمْ أَهْلُوهُمْ: لَقَدِ ازْدَدْتُمْ بَعْدَنَا حُسْنًا، وَيَقُولُونَ لأَهْلِيهِمْ مِثْلَ ذَلِكَ"**[٨٣].

وأمَّا مُسْنَد الحافظ أبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطَّيالسيِّ رحمه الله تعالى.

فإنِّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا الإمام صَفيِّ الدِّين أحمد [ق٧ظ] - قُدِّس سرُّه - وأجاز لي سائره بسنده السَّابق إلى الفخر ابن البُخاريِّ عن أبي المكارم بن اللَّبَّان وأبي جعفر الصَّيْدلانيِّ قالا أخبرنا أبو علي الحدَّاد أنا أبو نُعيم الحافظ ثنا عبدالله بن جعفر بن أحمد بن فارس الأصْبَهانيُّ ثنا يونس بن حبيب العِجْليُّ ثنا أبو داود الطَّيَالِسِيُّ.

وبه إلى أبي داود ثنا حمَّاد بن سَلَمَة عن يَعْلَى [بن][٨٤] عطاء عن وكيع بن حُدُس عن أبي رَزِين هو لَقِيط ابن عامر العُقَيْلِيُّ قال: كان النَّبيُّ ﷺ يكره أن يسأل، فإذا سأله أبو رَزِين أعجبه، قلتُ: يا رسول الله، أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ؟ قال: **"كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ ثُمَّ خَلَقَ الْعَرْشَ عَلَى الْمَاءِ"**[٨٥].

---

(٨٢) مسند أحمد ١/١٦٨.

(٨٣) سنن الدَّارِمِيِّ، من كتاب الرِّقاق، باب: في سُوقِ الجَنَّةِ، حديث ٢٨٨٢.

(٨٤) في الأصل: عن، والصحيح ما أثبته، كما في التخريج.

(٨٥) مسند الطَّيَالِسِيِّ ١١٨٩.

وأمَّا مُسْنَد الحافظ عَبْد بن حُمَيد بن نصر [الكِسِّيّ][86] رحمه الله.

فإنّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا الإمام صَفيّ الدين أحمد - قُدِّس سِرُّه - بسنَدِه السَّابق إلى جويرية بنت الهكّاري أنا أبو الحسن الكُردي أنا أبو المُنَجَّا ابن اللَّتّيّ حضورًا في الرّابعة أنا أبو الوقت أنا الدَّاوديُّ أنا السَّرْخَسِيُّ أنا إبراهيم بن خُزَيم الشَّاشِيُّ أنا عَبْد بن حُمَيد.

وبه إلى عَبْد بن حُمَيد ثنا محمد بن الفضل هو السَّدوسِيُّ البَصْري ثنا دَيْلَمُ بْنُ غَزْوَانَ هو أبو غالب البَرَّاء العَبْدي البَصري عن مَيْمُون الكُرْدِيِّ الصَّحابي عن أبي عثمان النَّهدي هو عبد الرحمن بن ملّ عن عمر بن الخطاب ﷺ عن النبي ﷺ قال: "**إِنَّمَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ كُلَّ مُنَافِقٍ عَلِيمٍ؛ يَتَكَلَّمُ بِالْحِكْمَةِ وَيَعْمَلُ بِالْجَوْرِ**"[87].

ح وبالإسناد إلى الحافظ ابن حَجَر[88] أنا [ق٨و] أبو العباس أحمد بن أبي بكر المقدسي في كتابه عن يحيى بن محمد بن سعد عن جعفر بن علي عن محمد بن عبد الرَّحمن الحضْرَمِيّ عن عبد الرحمن بن محمد ابن عتاب حدثني أبي أن القاضي أبو أيوب سليمان بن خلف أجازه سنة (٤٤٦) أنا القاضي أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن يحيى بن مفرج ثنا محمد بن أيوب بن حبيب الرَّقِّيُّ المعروف بالصموت عن الإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزَّار ثنا محمد بن عبد الملك القُرشي ثنا دَيْلَمُ بْنُ غَزْوَانَ ثنا مَيْمُون الكُرْدِيّ عن أبي عثمان النَّهْدِيّ عن عمر بن الخطَّاب ﷺ قال: حَذَّرَنَا رسول الله ﷺ كُلَّ مُنَافِقٍ عَلِيمِ اللِّسَانِ[89].

وأمَّا مُسْنَد البَزَّار، المُلقَّب بـ"البحر الزَّخَّار".

بهذا السَّند إليه، قال: ثنا الحسن بن يحيى الأَرُزِّيُّ ومحمد بن يحيى [القطيعي][90] [قالا][91] ثنا الحجاج ابن المنهال ثنا صالح المُرِّيُّ ثنا الحسن عن أنس عن النبي ﷺ قال: "**يَقُولُ الله تبارك وتعالى: يا بن آدَمَ، وَاحِدَةٌ لَكَ، وَوَاحِدَةٌ لِي، وَوَاحِدَةٌ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ، فَأَمَّا الَّتِي لِي فَتَعْبُدُنِي لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا، وَأَمَّا الَّتِي لَكَ فَمَا عَمِلْتَ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ عَمَلٍ وَفَّيْتُكَهُ، وَأَمَّا الَّتِي فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ فَمِنْكَ الدُّعَاءُ وَعَلَيَّ الإِجَابَةُ**"[92].

وأمَّا المُعجم الكبير للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبَرانيّ رحمه الله.

فإنّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا العارف بالله أحمد - قُدِّس سِرُّه - بسنده إلى الفخر ابن البُخاري عن أبي جعفر الصَّيْدلانيّ عن فاطمة بنت عبد الله الجَوْزَدَانِيَّة أنا أبو بكر محمد بن عبد الله بن [ق٨ظ] رِيذَة الأَصْبَهانيُّ أنا الطَّبَرانِيُّ.

---

(٨٦) المنتخب من مسند عبد بن حُمَيد ١١.

(٨٧) المنتخب من مسند عبد بن حُمَيد ١١.

(٨٨) المعجم المفهرس (ص: ١٢٩). هذا الحديث بهذا الإسناد برويه المؤلف هنا من طريق الإمام البزَّار في مسنده. ومسند البزار هو الكتاب التالي لمسند ابن حُمَيد. وقد روى الحافظ ابن حَجَر هذا الإسناد في "المعجم المفهرس" تحت مُسنَد البزَّار وقال: "وأنبأنا بِمُسنَده الكبير عن طريق المغاربة" فذكره. فربما يكون السهو وقع للمؤلف عند نقله. أو وقع الخطأ في النسخة التي نقل منها.

(٨٩) مُسنَد البزَّار ٢٠٥.

(٩٠) في الأصل: القطعي. والصواب ما أثبته. كما في المسند.

(٩١) في الأصل: قال.

(٩٢) المسنَد ٦٦٩٢.

إجازة البَديري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأُصطا الدمشقي وولديه مصطفى ومحمد

وبه إلى الطَّبَرَانِيُّ ثنا الحسين بن إسحاق التُّسْتَرِيُّ ثنا حَرْمَلَةُ بن يحيى ثنا [ابن][93] وَهْب أخبرني عبدالرَّحمن بن مَيْسَرة الحَضْرَميُّ عن أبي هانئ الخَوْلانيُّ عن عبدالرحمن الحُبُليِّ عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ: "**إنَّ الإيمَانَ سَيَخْلَقُ في جَوْفِ أحَدِكُمْ كَمَا يَخْلَقُ الثَّوْبُ، فَسَلُوا الله تعالى أنْ يُجَدِّدَ الإيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ**"[94].

وأمَّا المُعجم الأوسط له.

فإنِّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله قال: رُوِّيناه عن شيخنا الإمام صَفيِّ الدِّين أحمد - رَوَّح الله رُوحه - بهذا السَّنَد إلى الصَّيْدَلانيِّ أنا أبو علي الحدَّاد أنا أبو نعيم أنا الطَّبَرانيُّ.

وبه إلى الطَّبَرانيُّ ثنا محمد بن علي الصَّايغ ثنا أحمد بن عمرو العَلَّاف الرَّازيُّ ثنا أبو سعيد مولى بني هاشم عن أبي خَلْدَةَ قال: سمعت [مَيْمُونًا][95] الكُرْدِيَّ وهو عند مالك بن دينار فقال له مالك بن دينار: مَا لِلشَّيْخِ لَا يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ؟ فَإِنَّ أَبَاكَ قَدْ أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ، وسَمِعَ منه، قال: كان أبي لا يُحدِّثنا عن النَّبيِّ ﷺ؛ مَخَافَةَ أَنْ يَزِيدَ أو يَنْقُصَ. وقال: سَمِعْتُ رسول الله ﷺ يقول: "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"[96].

وأما المُعجم الصَّغير له.

فإنِّي قرأتُ أطرافًا منه على شيخنا العارف بربِّه الرَّحيم المُنْلا إبراهيم رحمه الله، قال: سمعتُ طرفًا منه على شيخنا أحمد - قُدِّس سِرُّه - بسنَدِهِ السَّابق إلى أبي نُعيم أخبرنا الطَّبَرانيُّ.

وبه قال: ثنا أحمد بن قاسم [البِرْتيُّ][97] ببغداد ثنا محمد بن عبَّاد المكي ثنا أبو سعيد مولى بني هاشم عن أبي خَلْدَةَ عن مَيْمُون الكُرْدِيِّ عن أبيه قال: سمعتُ رسول الله صلى [ق9و] الله عليه وسلم يقول: "أيُّ[98] رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى مَا قَلَّ مِنَ الْمَهْرِ أَوْ كَثُرَ لَيْسَ فِي نَفْسِهِ أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَيْهَا حَقَّهَا[99] لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ زَانٍ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ اسْتَدَانَ دَيْنًا لَا يُرِيدُ أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَى صَاحِبِهِ حَقَّهُ خَدَعَهُ حَتَّى أَخَذَ مَالَهُ، فَمَاتَ، وَلَمْ يَرُدَّ إِلَيْهِ دِينَهُ لَقِيَ اللهَ وَهُوَ سَارِقٌ"[100].

وقد أجزتُه[101] بجميع ما لي من المصنفات من منثور ومنظوم، وغير ذلك، ومن مصنفاتي المجاز بها: صَفوة المُلَح في فن المصطلح؛ وإظهار السُّرور بمولد النَّبيِّ المسرور؛ وشرحه المسمَّى بشرح الصُّدور ومباهج الأنوار في معارج النَّبيِّ المختار؛ والوسيلة الظاهرة في الصَّلاة والسَّلام على سيد أهل الدنيا

---

(93) سقطت من الأصل.

(94) المعجم الكبير، قطعة من الجزء (12) طبعت بمفردها 26، رقم: 84.

(95) في الأصل: ميمون.

(96) المعجم الأوسط 6/210، رقم: 6212.

(97) في الأصل: البرني، والصحيح ما أثبته، كما في إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني 150.

(98) في المطبوع من المعجم: أيُّمَا.

(99) زاد في المطبوع: "خَدَعَهَا، فَمَاتَ وَلَمْ يُؤَدِّ إِلَيْهَا حَقَّهَا".

(100) الروض الداني 1/84، رقم: 111.

(101) يعني: محمد ابن زين الدين الدمشقي، كما ورد في بداية الإجازة.

والآخرة؛ وتقريب وسيلة الطالبين في الصَّلاة والسَّلام على سيد الأولين والآخرين؛ وبُلغة المراد في التحذير عن الافتتان بالأموال والأولاد؛ والمسلك السَّديد في إرشاد المريد؛ وحُسن الدلالة في معرفة الوقت والقبلة بغير آلة؛ ودليل الحائر في معرفة وضع البسائط والمنحرفات وفضل الدائرة؛ وكشف القناع عن الإقناع، وهو حاشية على الخطيب شارح أبي شُجاع[102]، وغير ذلك.

سائلاً منه أن لا ينساني من صالح دعواته، في خلواته وجلواته وسائر أحواله بالتوفيق، والدعوات بالعفو والعافية، وأن يُميتني وأحبتي بأحسن الخاتمات، والله سبحانه هو الموفّق، وفي هذا القدر كفاية وكفالة، ولولا شغل البال بالسفر لحصلت الإطالة.

رزقنا الله وإياكم حُسن الاشتغال به، وجنبنا الغفلة والبطالة. ونجز وسط النهار في بستان بين أزهار [ق٩ظ] وأنهار، وجمع من الصلحاء الأخيار في يوم السبت المبارك الثامن من العشر الثاني من الأول من الخامس من ثاني عشر من الهجرة النبوية[103]، على صاحبها أفضل الصلاة وأتمُّ السَّلام، ولا تؤاخذونا بالتقصير فإنها بنت سويعتها.

قاله وكُتب عنه بإذنه، أسير وصمة ذنبه، وفقير رحمة ربه محمد بن محمد بن محمد بن أحمد البُدَيْرِيُّ الدّمياطيُّ الشَّافعيُّ مذهبًا، المِرْطاريُّ طريقة، غفر الله ذُنوبه، وملأ من العلم ذَنوبه، وغفر له ولجميع المسلمين أجمعين.

إجازة البُديري لمحمد ابن زين الدين الشهير بأصطا الدمشقيّ وولديه مصطفى ومحمد

[ق١٠و] الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمد، واصل المنقطعين، وواسطة عِقد المستمسكين، وعلى آله وأصحابه خير من أخذ وأُخِذ عنه الدِّين، صلاةً وسلامًا فائضي البركات على كل المخلوقات إلى يوم الدين، وبعد.

فجميع ما ذكر في هذه الإجازة للشيخ محمد المذكور نسبته إليَّ صحيحة، جعله الله تعالى ممن أجاد في العلم وأتقن تصحيحه، وإني أوصيه بدوام الطلب والاشتغال، مع الجِدِّ والبحث كدأب الكُمَّل من الرِّجال، وليكن مع النية الصالحة؛ ليكون إن شاء الله تعالى في القيامة من الزُّمرة الفالحة، نفع الله تعالى به، وبعقبِه، وبلَّغه من الخير خير مأربه.

وإنِّي قد أجزتُ ولدَيه الكريمين سيدي مصطفى، وسيدي محمد العظيمَيْن الموفَّقَيْن الرشيدَيْن بجميع ما أجزتُ به الوالد، جعلهم الله من الأبرار، الناجين في الحادث والتالد، وإنِّي ملتمس منهم أن يكون دعاؤهم للعبد الفقير مبذولاً، وجعلتُ ذلك منهم لي مأمولاً، ومن فضل الله تعالى بقَدَرِه مقبولاً.

اللهم صلِّ وسلِّم على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه بكورًا وأصولاً. سبحان ربِّك رَبِّ العِزَّةِ عمَّا يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربِّ العالمين.

قاله وكتبه الحقير محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي البُدَيْرِيُّ الدّمْياطِيُّ الشَّافعيُّ المِرْطاريُّ، راجي رضى الباري في ٢٢ من المحرم الحرام سنة ١١٠٥، غفر الله ذُنوبه، وملأ من المعارف ذَنوبه، آمين.

* * *

(١٠٢) هذه الكتب الثلاثة (حسن الدلالة، ودليل الحائر، وكشف القناع) لم أقف على أي منها في فهارس المخطوطات، أو فهارس الكتب أو كتب التراجم، ولكن المؤلّف ذكر "حُسن الدلالة" هنا في إجازته لمحمد ابن زين الدين الدمشقي، وفي إجازته لشمس الدين الغَزِّي (ت١١٦٧هـ)، التي أرسلها له من دمياط لدمشق عام (١١١٨هـ) وذكر نصها الغَزِّي في ثبته "لطائف المنة" ١٢٠.

(١٠٣) الموافق يوم السبت ١٨ محرم ١١٠٥هـ.

- أدب الإملاء والاستملاء، لأبي سعد عبدالكريم بن محمد بن التّميميّ السّمْعانيّ (ت٥٦٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١ (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، تأليف: أبي الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، قدّم له الدكتور: سعد بن عبدالله الحميد، راجعه ولخص أحكامه وقدم له: الشيخ أبو الحسن السليماني، الناشر: دار الكيان - الرياض، ومكتبة ابن تيمية بالإمارات العربية المتحدة، ط١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، تأليف: الأمير أبو نصر علي بن هبة الله بن علي ابن ماكولا (ت٤٧٥هـ)، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه: الشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الناشر: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ط٢ (١٩٩٣م).
- الإمداد في معرفة علو الإسناد، تأليف: عبدالله بن سالم البصري المكي (ت١١٣٤هـ)، حققه وعلق عليه: العربي الدائز الفرياطي، الناشر: دار التوحيد للنشر - الرياض، ط١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- إنباء الغمر بأنباء العمر، تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: الدكتور حسن حبشي، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة (١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م).
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ابن قَايْماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي بيروت - لبنان، ط١ (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).
- التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، لمحمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع، أبو بكر، معين الدين، ابن نقطة الحنبلي البغدادي (ت٦٢٩هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، ط١ (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف بالأمير (ت١١٨٢هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١ (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- توضيح المشتبه (في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم)، تأليف: شمس الدين محمد ابن عبدالله بن محمد القيسي الدمشقي، المعروف بابن ناصر الدين (ت٨٤٢هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١ (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، قدم له وحققه وخرج أخباره وعلق عليه ووضع فهارسه د. محمد عجاج الخطيب، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١(١٤١٠هـ - ١٩٨٩م).

- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).
- ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، تأليف: أبي الطيب محمد بن أحمد الحسني المكي التقي الفاسي (ت٨٣٢هـ)، تحقيق: محمد صالح بن عبدالعزيز المراد، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- الرحلة العياشية، لأبي سالم عبدالله بن محمد العياشي، حققها وقدم لها: د. سعيد الفاضلي، ود. سليمان القرشي، الناشر: دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة، ط١ (٢٠٠٦م).
- الرَّوض الدَّاني إلى المعجم الصغير للطبراني، تأليف: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، الناشر: المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان، ط١ (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، لأبي الفضل محمد خليل بن علي مراد المرادي الحسيني (ت١٢٠٦هـ)، الناشر: دار البشائر الإسلامية، ودار ابن حزم، ط٢ (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط١ (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- الشافي في شرح مسند الشافعي، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن عبدالكريم، ابن الأثير الجزري (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: أحمد بن سليمان، وأبي تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: مكتبة الرشد، ط١ (١٤٢٦ه - ٢٠٠٥م).
- شفاء العِيِّ بتخريج وتحقيق مسند الإمام الشافعي بترتيب العلامة السِّندي، لأبي عمير مجدي بن عرفات المصري الأثري، تقديم: الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١ (١٤١٦هـ).
- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تأليف: عبدالرحمن بن حسن الجبرتي، تحقيق: الأستاذ الدكتور عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، تقديم: الأستاذ الدكتور عبدالعظيم رمضان، الناشر: الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر، (١٩٩٧م).
- غاية النهاية في طبقات القراء، تأليف: شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن محمد بن علي ابن الجزري الدمشقي الشافعي (ت٨٣٣هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، ط١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تأليف: أبي الخير محمد بن عبدالرحمن السخاوي (ت٩٠٢هـ)، تحقيق: د. عبدالكريم بن عبدالله الخضير و د. محمد بن عبدالله آل فهيد، الناشر: مكتبة دار المنهاج بالرياض، ط١ (١٤٢٦هـ).
- الكامل في ضعفاء الرجال، للحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ)، تحقيق وتعليق:

عادل أحمد عبدالموجود؛ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د.ت.

- الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تأليف: أبي بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق وتعليق: إبراهيم بن مصطفى آل بحبح، الناشر: دار الهدى، ط١ (١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م).
- لطائف المنة في فوائد خدمة السنة، تأليف: أبي المعالي محمد بن عبدالرحمن الغَزِّي، شمس الدين (ت١١٦٧هـ)، تحقيق: عبدالله الكندري، الناشر: غراس للنشر والتوزيع، ط١ (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م).
- اللُّباب في تهذيب الأنساب، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن محمد، عز الدين ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد.
- المختصر في علم أصول الحديث، تأليف: علي بن أبي الحَزم القرشي الشافعي المتطِّبب، المعروف بابن النفيس (ت٦٨٧هـ)، تحقيق: د. يوسف زيدان، الناشر: دار نهضة مصر، ط١ (٢٠٠٨م).
- المسنَد، للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، حقَّقه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: شعيب الأرنؤوط، و عادل مرشد، الناشر: مؤسسة الرسالة، ببيروت، ط١ (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- المسنَد، لأبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطَّيَالِسِيّ البَصْرِىّ (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: د. محمد بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، الناشر: دار هجر - مصر، ط١ (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
- المسنَد، لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدَّارِمِيّ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، الناشر: دار المغني للنشر والتوزيع، بالمملكة العربية السعودية، ط١ (١٤٢١هـ ٢٠٠٠هـ).
- مُسْنَد الإمام الشافعي، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، الناشر: دار القلم، دار الريان للتراث، ط١ (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م).
- مُسْنَد الإمام الشافعي (ترتيب السندي)، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، رتبه على الأبواب الفقهية: محمد عابد السندي (ت١٢٥٧هـ)، عرف للكتاب وترجم للمؤلف: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، تولى نشره وتصحيحه ومراجعة أصوله على نسختين مخطوطتين: السيد يوسف علي الزواوي الحسني، السيد عزت العطار الحسيني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (١٣٧٠هـ - ١٩٥١م).
- مُسْنَد الإمام الشافعي (ترتيب سنجر)، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، رتبه: سنجر بن عبد الله الجاولي، أبو سعيد، علم الدين (ت٧٤٥هـ)، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: ماهر ياسين فحل، الناشر: شركة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١ (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- مشيخة الإمام أبي حفص عمر بن الحسن بن مزيد بن أميلة المراغي، تخريج الحافظ صدر الدين سليمان بن يوسف الياسوفي المقدسي الدمشقي، تحقيق: الدكتور عامر حسن صبري، الناشر: دار البشائر الإسلامية، ط١ (١٤٢٤هـت - ٢٠٠٣م).
- المعجم الكبير (قطعة من الجزء ١٣)، للإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حمدي السلفي، الناشر: دار الصميعي، بالرياض، ط١ (١٤١٥هـ- ١٩٩٤م).

- المعجم المختص، للحافظ محمد مرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، اعتنى به وقابل أصوله: نظام محمد صالح يعقوبي، ومحمد بن ناصر العجمي، الناشر: دار البشائر الإسلامية، ط١ (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦هـ).
- المعجم المفهرس (تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة)، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد شكور الميادينى، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- المنتخب من مسند عبد بن حُمَيد، تأليف: أبي محمد عبد الحميد بن حُمَيد بن نصر الكِسِّي (ت٢٤٩هـ) تحقيق: صبحي البدري السامرائي، و محمود محمد خليل الصعيدي، الناشر: مكتبة السنة - القاهرة، ط١ (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- المنح البادية في الأسانيد العالية، تأليف: أبي عبدالله محمد الصغير الفاسي (ت ١١٣٤هـ)، دراسة وتحقيق: محمد الصقلي الحسيني، الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط١ (٢٠٠٥م).
- منهج النقد في علوم الحديث، تأليف: نور الدين محمد عتر الحلبي، الناشر: دار الفكر دمشق- سورية، ط٣ (١٤١٨هـ -١٩٩٧م).
- الموطأ، للإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، برواياته، حققه وضبط نصوصه: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، الناشر: مجموعة الفرقان التجارية، بدبي، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- ـــــ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- ـــــ، (رواية أبي مصعب الزُّهري المدني)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، و محمود محمد خليل، الناشر: مؤسسة الرسالة، ببيروت، ط٢ (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
- ـــــ، (رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي ت٢٤٤هـ)، حققه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: د. بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط٢ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تأليف: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤هـ)، قدم له وعلق عليه: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١ (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
- هادي المسترشدين إلى اتصال المسندين (تقريب المراد في رفع الإسناد)، لأبي سعيد محمد عبدالهادي ابن الحاج محمد عبدالكريم، منشور في حيدرآباد الدكن (١٣٥٥هـ).